Mary Douglas
Ritual, Tabu und Körpersymbolik

Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 353

Mary Douglas, geboren 1921 in Italien, hat in Oxford, u. a. bei E. E. Evans-Pritchard, studiert. Sie lehrt social anthropology an der University of London.

Publikationen u. a.: *The Lele of the Kasai* (ein ethnographischer Bericht über eine kongolesische Stammeskultur) 1963; *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, 1966; (Hrsg.) *Accusations and Confessions of Witchcraft*, 1970; (Hrsg.) *Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge*, 1973; *Implicit Meanings*, 1976; zusammen mit Baron Isherwood: *The World of Goods*, 1979.

In *Ritual, Tabu und Körpersymbolik* verbindet Mary Douglas in fruchtbarer Weise anthropologische, soziologische, soziolinguistische und psychoanalytische Perspektiven. Rituelles Verhalten ist in erster Linie eine Form von Kommunikation, die sich mit dem wortlosen Einverständnis vergleichen läßt, wie es in den frühen Lebensphasen zwischen Mutter und Kind besteht. Das Ritual vermittelt in verdichteter, nicht-verbaler Form Information und ist gleichzeitig Ausdruck und bestätigende Ausschmückung einer Sozialstruktur, hat also auch ästhetische Funktionen.

Mary Douglas' Buch ist eine der bedeutendsten Arbeiten über den Zusammenhang von Sozialstruktur und Symbolsystem.

Mary Douglas
Ritual, Tabu und Körpersymbolik

Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur

Übersetzt von
Eberhard Bubser

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: *Natural Symbols. Explorations in Cosmology.*
Erschienen bei Barrie & Jenkins Ltd., London.

Der vorliegende Abdruck übernimmt unverändert den Text der erstmals 1974 in der S. Fischer-Reihe CONDITIO HUMANA; ERGEBNISSE AUS DEN WISSENSCHAFTEN VOM MENSCHEN (Herausgeber: Thure von Uexküll und Ilse Grubrich-Simitis; Berater: Johannes Cremerius, Hans J. Eggers, Thomas Luckmann) erschienenen Edition.
Lizenzausgabe mit Genehmigung der S. Fischer Verlag GmbH,
Frankfurt am Main.

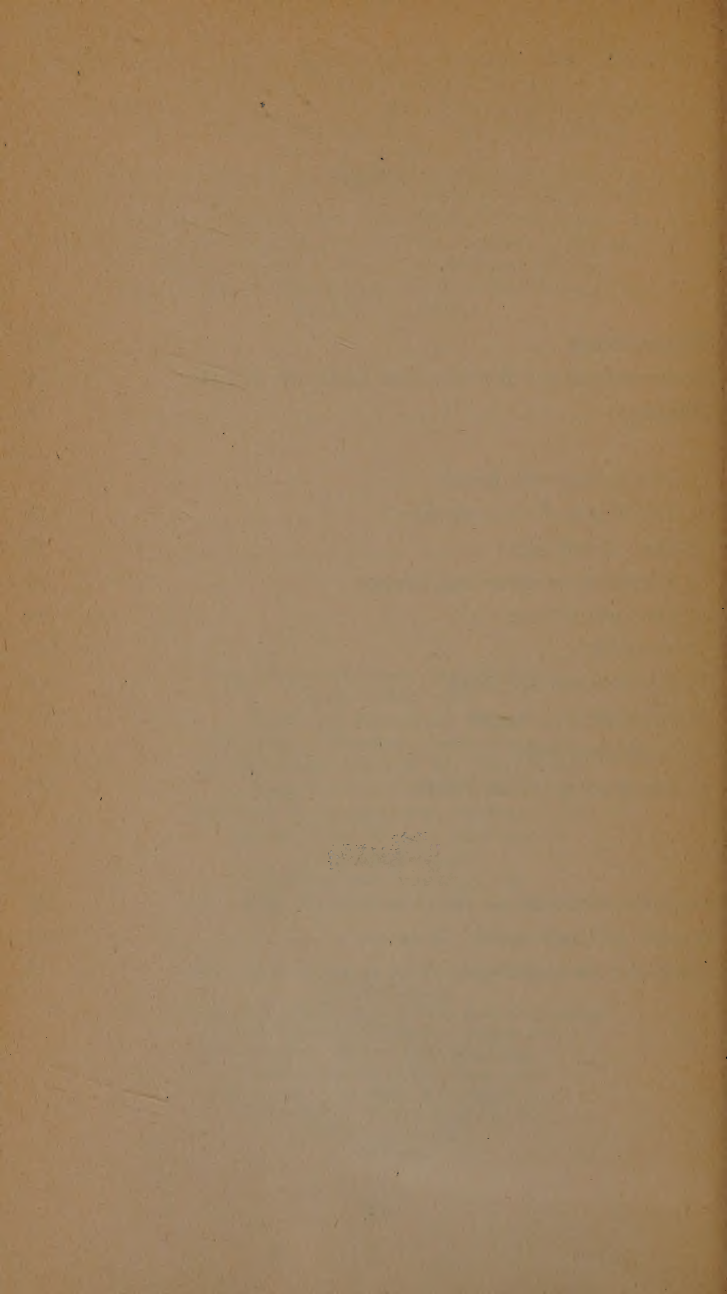
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 353
Erste Auflage 1981
Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Druck: Georg Wagner, Nördlingen
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Douglas, Mary:
Ritual, Tabu und Körpersymbolik: sozialanthropolog.
Studien in Industriegesellschaft u. Stammeskultur /
Mary Douglas. Übers. von Eberhard Bubser. –
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 353)
Einheitssacht.: Natural Symbols ⟨dt.⟩
ISBN 3-518-07953-0
NE: GT

Inhalt

Anhang



Vorbemerkung

Dieses Buch ist, wie man unschwer erkennen wird, keineswegs ausschließlich für den fachkundigen Kreis der Anthropologen bzw. Ethnologen bestimmt. Ich hoffe vielmehr, daß es dazu beiträgt, eine Brücke zwischen der Anthropologie und anderen Disziplinen zu schlagen. Dennoch wird die Kritik der Anthropologen an ihm ausschlaggebend sein, weil nur sie in der Lage sind, die Haltbarkeit meiner Interpretation anhand von Resultaten der Feldforschung zu beurteilen und weiteres Material beizubringen, das meine Hypothesen stützen oder als unhaltbar erweisen könnte. Ich habe nach Kräften versucht, nur solche Quellen heranzuziehen, die allgemein zugänglich und in hohem Grade zuverlässig sind, um dem Leser, dem meine Deutung fremdartig erscheint, die Möglichkeit zu geben, die betreffenden Berichte im Original nachzuprüfen. Weil die Gesichtspunkte, die ich hier entwickeln möchte, jedoch in der Feldforschung noch nie erwogen worden sind, wird es auf die Dauer nur mit Hilfe entsprechend angelegter Untersuchungen der Feldforschung möglich sein, sie auf ihre Richtigkeit zu überprüfen.

Zunächst aber möchte ich allen denen danken, die diese Arbeit unmittelbar unterstützt und gefördert haben. Den ersten Anstoß zur Arbeit an diesem Buch verdanke ich einer Einladung der Dominikaner vom Blackfriars-Haus in Oxford, am 7. März 1968 die St.-Thomas-Tags-Vorlesung zu halten; sie ist anschließend unter dem Titel ›The Contempt of Ritual‹ [›Der Abscheu vor dem Ritual‹] * im Juni und Juli 1968 in der Zeitschrift *New Blackfriars* (Band 49, S. 475–482 u. 528–535) erschienen. Außerdem möchte ich Professor Kenneth Little und dem »Court« der Universität Edinburgh danken, auf deren Einladung hin ich dort im Mai 1968 die Munro-Vorlesungen gehalten habe. Für die Vorarbeiten zu diesem Thema bin ich dem Woldingham Association Committee

* Eckige Klammern enthalten Anmerkungen des Übersetzers.

zu Dank verpflichtet, vor allem Rev. Mother Eyre, Mary Don und Mona Macmillan. Die dort in Angriff genommenen Untersuchungen über den Religionsunterricht haben wir bisher noch nicht abschließen können, und so ist das Folgende vielleicht geeignet, einen ersten Eindruck von den Problemen zu vermitteln, die wir in diesem Zusammenhang zu bewältigen versuchten.
Unter den Autoren, die meine Überlegungen beeinflußt haben, muß ich an erster Stelle Basil Bernstein nennen. Jeder Leser wird sofort erkennen, was ich ihm zu verdanken habe – und ich möchte ihn bei dieser Gelegenheit gleich um Nachsicht bitten, falls ich seine Ideen hin und wieder ungeschickt gehandhabt haben sollte. Pater Cornelius Ernst, OP, und Peter Brown danke ich für die Durchsicht des Manuskripts sowie David Schneider, Victor Turner und Nur Yalman für die Diskussionsbeiträge zu den Vorlesungen, die ich anhand des Manuskripts in diesem Jahr in Chicago gehalten habe. Bryan Wilson und Godfrey Lienhardt sind so freundlich gewesen, Teile des Manuskripts durchzugehen und zu kommentieren, James Woodburn und Daniel de Coppet haben mir gestattet, aus bisher unveröffentlichten Schriften zu zitieren. Rodney Needham hat mit einer Seminararbeit über »Natürliche Symbole« wesentlich zur Orientierung meiner Interessen beigetragen. Und nicht zuletzt habe ich meinem Mann zu danken, der unermüdlich bestrebt gewesen ist, mich »bei der Stange zu halten«, sowie Janet, die mir bei der Zusammenstellung der Bibliographie eine große Hilfe war.

Juli 1969 Mary Douglas

Vorbemerkung zur überarbeiteten englischen Ausgabe

Auch diese überarbeitete Neuauflage dürfte noch mancherlei Schwierigkeiten und Anlässe zu Mißverständnissen enthalten. Der Versuch, so viele verschiedenartige Bereiche der Anthropologie unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu betrachten, hat sich als ein sehr ehrgeiziges Unternehmen erwiesen, dessen Resultate nach weiteren zehn Jahren geduldiger Forschung sicher weitaus schlüssiger ausgefallen wären. Wenn dieser Ansatz einer vergleichenden Untersuchung über Weltauffassungstypen für die Art und Weise, wie wir unser eigenes Verhalten rechtfertigen, relevant sein sollte, erscheint es mir wichtig, ihn so rasch wie möglich zu veröffentlichen und der kritischen Überprüfung zugänglich zu machen, um die Argumente Schritt für Schritt und Beispiel für Beispiel auf ihre Haltbarkeit und Schwächen hin zu prüfen. Meine These war zu komplex, um sie in kürzerer Form darstellen zu können, zu verwickelt, um einzelne Teile, aus dem Gesamtzusammenhang herausgelöst, zur Diskussion zu stellen, und zu schwierig, um allein weiter an ihr zu arbeiten. Deshalb habe ich die erste Fassung dieses Buchs seinerzeit veröffentlicht; und nun ist es an mir, für die kritische Sorgfalt zu danken, mit der es aufgenommen und besprochen worden ist. Vor allem die Beiträge von Professor Robin Horton, Professor Philip Gulliver, Dr. Deane Neubauer und Mr. Michael Thompson haben sich als höchst hilfreich erwiesen. Außerdem bin ich Professor Thomas Luckmann sehr zu Dank verpflichtet; er hat mich zur Überarbeitung der ersten Auflage ermutigt und mir zahlreiche wertvolle Hinweise gegeben. Ich bin, wie man sehen wird, nicht imstande gewesen, allen diesen Hinweisen in wünschenswertem Umfang nachzugehen. Der Hauptunterschied zwischen den beiden Auflagen des Buches besteht in dem Versuch, die zentralen Dimensionen »Klassifikationsgitter« *(grid)* und »Gruppe« *(group)* begrifflich abzuklären. In der Neuauflage weise ich nicht mehr jedem Gesellschaftstyp einen eigenen Quadranten innerhalb eines Koordinatensystems zu, son-

dern verwende zur Darstellung der Gruppenstruktur und der Kohärenz des klassifikatorischen Schemas, die sich aus ethnographischen Befunden oder historisch-biographischen Untersuchungen ermitteln lassen, eine Art »Streuungsmuster«, das sich über das gesamte Koordinatensystem aus *grid* und *group* erstreckt. Wenn die sich hieran anschließenden Überlegungen zutreffend sind, könnten wir erheblich weitergehen als die Soziologen der phänomenologischen Schule, die schon seit längerem die wahrgenommene Welt als eine gesellschaftliche Konstruktion bezeichnet haben; wir könnten dann nämlich sagen, welche Art von Welt beim Vorliegen eines bestimmten Typs von sozialen Beziehungen höchstwahrscheinlich konstruiert wird.

Seit Basil Bernstein 1971 seine Abhandlung über *Classification and Framing of Educational Knowledge* veröffentlichte, dürfte leichter zu erkennen sein, inwiefern das vorliegende Buch als eine Art von komplementärem Gegenstück zu seiner These zu verstehen ist; und damit dürfte dann auch der kritische Einwand weitgehend erledigt sein, daß ich die Relevanz seiner Auffassungen für meine Arbeit nicht hinreichend deutlich erklärt hätte. Die revidierte Fassung meines Schemas Klassifikationsgitter/Gruppe beruht weitgehend auf seiner Diskussion von Möglichkeiten, einen umfassenden Bildungs- und Lehrplan *(curriculum)* aufzustellen. Es geht Bernstein in diesem Zusammenhang darum aufzuzeigen, auf welche Weise bestimmte Sprachformen (in diesem Falle also Lehrpläne) das bestehende Muster der sozialen Beziehungen codieren, vermitteln und verstärken. Jeder Lehrplan beruft sich auf eine Weltauffassung, die in sich alle als gültig angenommenen Grundprinzipien enthält und aus denen unter anderem abgeleitet werden kann, auf welche Weise der Mensch unterrichtet werden sollte. Und ebenso, wie Bernstein versucht, hinter dem Lehrplan das Machtverteilungsmuster zu erkennen, das am Konferenztisch ausgehandelt worden ist, versuche ich, hinter der augenfälligen Weltauffassung das Machtverteilungsmuster sichtbar werden zu lassen, das in ihr verkörpert ist – wobei ich dann noch einen Schritt weitergehe und jedem Weltauffassungs- und Gesellschaftstyp eine bestimmte Codierung ritueller Formen zuzuordnen suche. Dieser ›Code‹ der rituellen Formen korrespondiert dem Code der Sprachformen in Bernsteins früheren Arbeiten. Er betrachtet den Lehrplan als ein System des Schrankensetzens; das gleiche kann man auch von der Stammeskultur sagen. Bernstein untersucht Variationen von Lehrplänen auf den Nachdruck hin, mit dem sie Schranken setzen. Diesem Unterschied zwischen »starker« bzw. »schwacher« Schranken-

setzung entspricht die ritualistische bzw. antiritualistische Einstellung verschiedener Religionstypen. Das Thema der unterschiedlich starken Durchsetzung von Grenzziehungen und Beschränkungen bei kognitiven Systemen stellte sich mir unmittelbar im Anschluß an mein 1966 veröffentlichtes Buch *Purity and Danger*. Ich hatte dort mit Nachdruck den Kommunikationswert der durch kognitive Systeme gesetzten Erfahrungsschranken unterstrichen, ohne den unleugbaren empirischen Tatbestand in Rechnung zu stellen, daß es Gesellschaften gibt, für die sich aus dem Mangel stark beschränkender kognitiver Kategorien keinerlei Nachteil ergibt, und die Anomalien wesentlich leichter ertragen als andere Gesellschaften. Demgemäß möchte ich hier versuchen, die Fragen zu beantworten, die sich aus den Thesen meines früheren Buchs ergeben haben.

Basil Bernstein nennt den Lehrplan ein Schema, das Wissensstücke einander zuordnet: Sie treten in das Bewußtsein des Schülers in dem Zusammenhang ein, der durch den Lehrplan gegeben ist; wenn auch die inhaltlichen Details im Lauf der Zeit verblassen werden, wird der Zusammenhang, in dem sie dargeboten worden sind, das Urteil des Schülers vermutlich auch in Zukunft lenken und so das Machtverteilungssystem erhalten. Und dieser Rückkopplungsmechanismus, der Lehrpläne bzw. Bildungsprogramme intakt erhält, dürfte auch bei der Stabilisierung von Weltauffassungen wirksam sein; denn auch eine Weltauffassung ist ja ein Schema, das Erfahrungsstücke einander zuordnet und dem Ganzen einen Sinn gibt. Menschen, die eine bestimmte Weltauffassung akzeptieren, können die Art und Weise, wie sie miteinander umgehen, nur durch Berufung auf die Grundkategorien dieser Weltauffassung rechtfertigen – und wenn es uns nicht gelingt, diesen Prozeß durchsichtig zu machen, werden wir ihm zum Opfer fallen.

Dezember 1971 — Mary Douglas

Einleitung

Der Titel dieses Buchs [im Original: *Natural Symbols – Natürliche Symbole*] könnte auf den ersten Blick widersinnig scheinen; denn die Natur ist ja etwas, was mit Hilfe von Symbolen überhaupt erst zum Ausdruck gebracht und was nur mit Hilfe von Symbolen erkannt wird. Diese Symbole konstruieren wir auf der Basis unseres Erlebens; sie sind ein Produkt unseres Geistes, künstliche und konventionelle Gebilde – und nichts weniger als »natürlich«. Außerdem könnte das Sprechen von »natürlichen Symbolen« nur dann einen Sinn ergeben, wenn unser Bewußtsein auf natürliche Weise dazu neigte, angesichts der gleichen Situation immer die gleichen Symbole zu verwenden. Die Frage, ob es so etwas gibt, ist durch die Jahrhunderte immer wieder diskutiert und verneint worden: Natürliche bzw. naturgegebene Symbole sind, darin ist man sich einig, eine Unmöglichkeit. Symbole bedeuten nur dann etwas, wenn sie mit anderen Symbolen in einem systematischen Zusammenhang verbunden sind; nur innerhalb dieses Zusammenhangs haben sie einen Sinn. Deshalb kann kein einzelnes Symbol isoliert und für sich etwas bedeuten; und deshalb kann nicht einmal die allen Menschen gemeinsame physiologische Beschaffenheit zur Grundlage von symbolischen Ausdrucksformen werden, die für alle Menschen unmittelbar verständlich wären. Ein für die unterschiedlichen Kulturen gültiges, allgemein menschliches Symbolsystem ist schlechterdings unmöglich, denn erstens entwickelt sich jedes Symbolsystem eigenständig nach bestimmten, ihm innewohnenden Regeln, zweitens unterliegt es den formenden Einflüssen unterschiedlicher kultureller Umwelten, in denen dann unterschiedliche Sozialstrukturen noch ein weiteres Moment der Variabilität bilden. Je genauer wir die Bedingungen betrachten, unter denen sich menschliche Interaktion vollzieht, um so nutzloser (und am Ende sogar lächerlicher) muß der Versuch erscheinen, irgendwo Symbole zu finden, die »natürlich« sind.

Aber so gewichtig derartige Einwände auch sind, so wenig können sie uns intuitiv überzeugen. Und ich möchte hier der Intuition zu ihrem Recht verhelfen und beziehe mich dabei auf den französischen Soziologenkreis um *L'Année sociologique,* nach dem die sozialen Beziehungen zwischen Menschen den Prototyp der logischen Beziehungen zwischen Dingen bilden. Wenn diese These stimmt, müßten sich bei verschiedenen Ausprägungen dieses Prototyps auch Gemeinsamkeiten in den verwendeten Symbolsystemen zeigen. Wenn es durchgängige gesellschaftliche Regelhaftigkeiten gibt, darf man erwarten, daß ihnen ein ebenso durchgängig wiederkehrendes und über alle kulturellen Schranken hinweg verständliches System natürlicher Symbole entspricht. Die Gesellschaft ist nach dieser These ja nicht irgendein beliebiges Modell, an dem sich das klassifizierende Denken orientiert hat, sondern es sind vielmehr ihre eigenen Unterteilungen, die ein unterteilendes, systematisch klassifizierendes Denken überhaupt erst ermöglicht haben. Die ersten logischen Kategorien waren soziale Kategorien, und die ersten Klassen von Dingen waren Klassen von Menschen, in die bestimmte Dinge integriert wurden. Nur weil Menschen in Gruppen lebten und sich als Einheit ihrer Gruppe fühlten, waren sie imstande, auch andere Wesen und Dinge vorstellungsmäßig zu Gruppen zusammenzufassen. Im Zentrum des ursprünglichen Bildes der Natur steht nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft.[1] Unter diesem Gesichtspunkt verwandelt sich die Frage nach dem natürlichen Symbolsystem in eine Frage nach den natürlichen Systemen der Symbolbildung, d. h., es kommt für uns darauf an, die Tendenzen innerhalb des Symbolsystems und innerhalb des sozialen Systems bestimmter Gesellschaften zu charakterisieren und miteinander in Beziehung zu setzen.

Am leichtesten erkennbar unter diesen Tendenzen ist diejenige, die man als die »Regel der Distanzierung vom physiologisch Ursprünglichen« bezeichnen könnte. Ich habe in *Purity and Danger*[2] gezeigt, daß der Organismus als System ein Analogon des sozialen Systems bildet, das (sofern keine besonderen Umstände dagegen sprechen) auf der ganzen Welt einheitlich verwendet und verstanden wird. Unser Körper ist also die geeignete Grundlage eines natürlichen Symbolsystems – wobei sich dann allerdings das Problem stellt, diejenigen Elemente der sozialen Dimension aufzuspüren, auf die in den unterschiedlichen Vorstellungen von der normgerechten Funktion des Körpers und in der Bewertung

[1] Durkheim und Mauss, 1903, S. 82 u. 87.
[2] Mary Douglas, 1966.

seiner Abfallprodukte Bezug genommen wird. Ich habe in *Purity and Danger* einige (aber eben nur einige) Vorstellungen zu diesem höchst komplexen Thema entwickelt. Nach der Regel der Distanzierung vom physiologisch Ursprünglichen (bzw. der »Reinheitsregel«), gilt, daß mit wachsendem Druck der sozialen Situation auf die an ihr beteiligten Personen das soziale Konformitätsverlangen dahin tendiert, sich durch die Forderung nach strikter Kontrolle der körperlichen Funktionen auszudrücken. Die Körperfunktionen werden um so strikter ignoriert und aus dem Bereich des in der sozialen Situation Ansprechbaren ausgeschlossen, je wichtiger diese letztere wird. Einem sozialen Vorgang kann auf natürliche Weise eine besondere Würde gegeben werden, wenn man alle körperlich-organischen Vorgänge strikt aus ihm ausschließt. Soziale Distanz drückt sich also als Distanzierung vom physiologisch Ursprünglichen aus und umgekehrt.

Maimonides, der große jüdische Philosoph des zwölften Jahrhunderts, belegt diesen Gesichtspunkt durch seine Erläuterung der anthropomorphen Attribute, die Gott in der Bibel beigelegt werden. Bewegungs-, Wahrnehmungs- und Sprechorgane werden Gott bildlich zugeschrieben, um zu verdeutlichen, daß bestimmte Geschehnisse das Ergebnis seines Wirkens sind: »Die Stimme des Herrn geht mit Macht« (Psalm 29,4), »Seine Lippen sind voll Grimm und seine Zunge wie ein verzehrendes Feuer« (Jesaja 30,27), »Seine Augen sehen« (Psalm 11,4). Der bildliche Sinn dieses Bezugnehmens auf äußere Organe ist völlig problemlos, weil Erkennen und Bewirken Attribute Gottes sind. Problematisch wird die Situation, wenn innere Organe genannt werden:

»Bei Wendungen wie ›Meine Eingeweide sind unruhig seinetwegen‹ (Jeremia 31,20) und ›Das Grollen deiner Eingeweide‹ (Jesaja 63,15) wird ›Eingeweide‹ im Sinne von ›Herz‹ gebraucht; denn das Wort ›Eingeweide‹ hat einen besonderen und einen allgemeinen Sinn. Im besonderen Sinne bezeichnet es die Eingeweide, aber im allgemeinen kann es jedes beliebige innere Organ bezeichnen, auch das Herz. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird durch die Wendung ›Und dein Gesetz habe ich in meinen Eingeweiden‹ (Psalm 40,9) belegt; denn das heißt nichts anderes als ›Dein Gesetz habe ich in meinem Herzen‹. Und deshalb hat der Prophet gesagt ›Meine Eingeweide sind unruhig‹ (und ›Das Grollen deiner Eingeweide‹). Tatsächlich wird das Verb *hamah* häufiger im Zusammenhang mit dem Herzen als mit irgendeinem anderen Organ gebraucht, wie in ›Mein Herz pocht *(homeh)* mir im Leibe‹ (Jeremia 4,19). Ähnlich wird denn auch die Schulter nie bildlich im Zusammenhang mit

Gott verwendet, weil sie zum Lastentragen da ist und mit der Last aufs engste in Berührung kommt. Und aus noch viel besserem Grund werden Gott nie Verdauungsorgane zugeschrieben, weil sie ein allzu deutliches Zeichen der Unvollkommenheit sind.«[3]

Für den gelehrten Maimonides war es ganz undenkbar, sich Gott mit Verdauungs- und Ausscheidungsorganen vorzustellen; und das entspricht auch sonst ganz dem Geist der jüdischen Religion. Aber diese Einstellung ist keineswegs universell. Es gibt zahlreiche Religionen, in denen Götter verehrt werden, die im vollen Sinn des Wortes »Fleisch geworden« sind; und die Tatsache, daß das Wort Fleisch geworden ist, ist ja gerade die zentrale Lehre des Christentums. Eine für das Verständnis natürlicher Symbolsysteme unumgängliche Grundfrage ist, welche sozialen Verhältnisse den jeweiligen Prototyp für die unterschiedlichen Einstellungen gegenüber dem menschlichen Körper und seiner Eignung, als Bild der Gottheit zu dienen (bzw. nicht zu dienen) bilden. Innerhalb welcher Grenzen ist der Abscheu vor körperlichen Vorgängen ein brauchbarer Ausdruck der sozialen Distanzierung? Man begegnet ganz erheblichen methodologischen Schwierigkeiten, wenn man versucht, auf diese und ähnliche Fragen eine Antwort zu finden.

Eine der größten Schwierigkeiten besteht in dem Problem, beim Vergleich einer bestimmten Verhaltensweise mit ihrem Gegenstück in einer anderen Kultur andere Variablen konstant zu halten. Nehmen wir z. B. das Lachen. Es dürfte nicht wenige Gesellschaftssysteme geben, in denen lärmendes und hemmungsloses Gelächter in gesitteten Kreisen als unziemlich gilt. Aber gleichzeitig dürfte es auch große Unterschiede im Hinblick darauf geben, was als »lärmendes und hemmungsloses Gelächter« zu gelten hat. In ihrem 1897 in London veröffentlichten *Book of Manners for Women* kommentiert die Autorin, eine Mrs. C. E. Humphry, mit Mißfallen das Gelächter des durchschnittlichen Theaterpublikums. Nur wenige der Besucher »wissen, wie man seiner Heiterkeit angemessen Ausdruck gibt«:

»Auf jedes wirklich melodiöse Lachen kommt ein Dutzend Leute, die nur vor sich hingrinsen, und ein halbes Dutzend, das nur in körperlichen Verrenkungen hinreichende Erleichterung finden kann. Einige von diesen letzteren beugen sich vor, bis sie fast wie ein Taschenmesser zusammenklappen, um sich anschließend wieder rückwärts gegen die Lehne zu werfen, und an jeder komischen Stelle fängt diese lächerliche und

[3] M. Maimonides, 1956.

ruckartige Bewegung von vorne an. Andere werfen den Kopf zurück, daß man fast befürchten muß, sie hätten sich das Genick ausgerenkt. Und wieder andere können ihrem überwältigenden Vergnügen nur dadurch Ausdruck geben, daß sie sich schallend auf die Schenkel schlagen und sich auf ihren Sitzen winden, als ob man sie einer entsetzlichen Folter unterzöge. Dazu wird in allen möglichen Tonlagen lärmend gelacht, vom schrill-heiseren ›Hihi‹-Gekicher bis zum dumpf-rhythmischen ›Hoho‹, beides mit dem Tempo und dem Nachdruck eines Telegrammboten, der an die Türe hämmert, offenbar mit der Absicht, die Sache rasch hinter sich zu bringen und für den nächsten Witz bereit zu sein. Und zur zusätzlichen Abwechslung hört man ein Gegrunze und Gegackere, das lebhaft an die Landwirtschaft erinnert.«[4]

Diesen unkontrollierten Verrenkungen und Zuckungen, der unmanierlichen Lautstärke, dem Gegrunze und Gegackere, das Mrs. Humphry so mißbilligt, stellt sie ihr Ideal gegenüber, von dem es (in einem Kapitel über die Kunst, das Lachen zu erlernen) heißt: »Es gibt kein schöneres Schmuckstück der gebildeten Konversation als jene silbern perlende Folge von Tönen, die das vollkommene Lachen bilden.« Aber was hier als silbernes Perlen der Heiterkeit und entzückend gilt, könnte im Kontext einer anderen Kultur durchaus schon wieder als ungehörige Zügellosigkeit betrachtet werden. Hier liegt das Kernproblem, das sich dem Vergleich zwischen den Regeln für das körperliche Ausdrucksverhalten bei verschiedenen Gesellschaften oder verschiedenen historischen Epochen ein und derselben Gesellschaft immer wieder in den Weg gestellt hat. Jeder Vergleich von Ausdrucksformen involviert eine Einstufung physischer Verhaltensweisen; und die Variabilität im Bereich des rein Physischen ist so ungeheuer groß, daß die in ihm getroffenen Auswahlen zweifellos sehr weitgehend kulturell bestimmt sind – ein Punkt, der bereits von Lévi-Strauss nachdrücklich hervorgehoben worden ist:

»Die Erregbarkeitsgrenzen und die Grenzen der Widerstandsfähigkeit sind von Kultur zu Kultur verschieden. Was eine ›unmögliche Anstrengung‹, ein ›unerträglicher Schmerz‹ und ›hemmungslose Ausgelassenheit‹ ist, hängt nicht so sehr vom betreffenden Individuum ab, sondern bestimmt sich nach Kriterien, die durch kollektive Billigung bzw. Mißbilligung sanktioniert worden sind. Jede Verhaltenstechnik und jedes Verhaltensdetail überhaupt, das auf dem Wege der Tradition erlernt und übermittelt wird, basiert auf bestimmten Innervations- und Muskel-

[4] C. E. Humphry, 1897, S. 12.

aktions-Syndromen, die für sich echte Systeme bilden und darüber hinaus in den Gesamtkontext einer bestimmten Gesellschaft eingebettet sind.«[5]

Mit anderen Worten: bei der Festlegung des Spektrums, das sich vom vollkommenen »Sichzusammennehmen« bis zum vollkommenen »Sichgehenlassen« erstreckt, sind die objektiv physiologischen Grenzen praktisch irrelevant. Und das gleiche gilt auch für alle übrigen Spektren des symbolischen Ausdrucks: Jede soziale Umwelt setzt den in ihr möglichen und zulässigen Ausdrucksformen eigene Grenzen. So kann man z. B. in England beim Standard-Stimulanzgetränk eine deutliche Verschiebung beobachten, die von London nordwärts verläuft und bei der an die Stelle des im Süden üblichen Biers immer mehr der Whisky tritt. In bestimmten Gesellschaftskreisen gibt es, parallel dazu verlaufend, Übergänge vom dünnen Tee zum Kaffee und zum »Shandy« [einer Mischung von Bier und Kräuterlimonade]. Und diesem Getränkespektrum korrespondiert dann im weiteren ein Spektrum des »normalen geselligen Geräuschpegels« und der Lebhaftigkeit der Gestikulation. Es erscheint praktisch ausgeschlossen, die ganze Vielfalt derartiger kultureller Differenzierungen systematisch in den Griff zu bekommen; andererseits aber steht und fällt die Möglichkeit – und das Interesse – interkultureller Vergleiche mit der Möglichkeit eines einheitlichen methodischen Ansatzes; denn wenn es uns nicht gelingen sollte, von der ethnographischen Bestandsaufnahme bei einem Eingeborenenstamm zu Rückschlüssen zu kommen, die uns selber betreffen, wäre das ganze Unternehmen ziemlich sinnlos. Ähnliche Überlegungen gelten auch für die Frage, auf welche Weise das Individuum die sozialen Kontrollen, denen es unterliegt, erlebt: Das durch die Tatsache, daß andere Menschen das eigene Verhalten kontrollieren, vermittelte Gefühl muß mit der Qualität der Zwangsmittel, die ihnen zu Gebote stehen, und der Freiheiten, die sie dem Individuum lassen können, variieren. In jeder sozialen Umwelt gibt es bestimmte Schranken, die dem möglichen Nahe- bzw. Fernstehen anderer Menschen gesetzt sind, und ebenso Schranken für Vor- und Nachteile der Gruppenloyalität und der Anpassung an die gängigen sozialen Kategorien. Wenn man in diesem Punkte interkulturelle Vergleiche anstellen will, ähnelt das in etwa dem Versuch, Umtauschraten bei primitiven Währungen festzusetzen, für die es keinen gemeinsamen Wertstandard gibt. Andererseits aber handelt es sich hier im wesent-

[5] Lévi-Strauss, 1950, S. XII.

lichen um das gleiche Problem, vor dem die Linguisten stehen, wenn sie tonale Sprachen miteinander vergleichen wollen, bei denen die Variationen der Tonlage von einer relativen und nicht von einer absoluten Ausgangstonlage abhängig sind. Eine Möglichkeit, diese Vergleichsproblematik zu lösen, besteht darin, sich bei allen aus einer Hypothese abgeleiteten Voraussagen immer nur auf eine ganz bestimmte soziale Umwelt zu beschränken – obwohl es auch dabei nicht ganz einfach ist, die betreffende soziale Umwelt mit hinreichender Genauigkeit zu definieren. Faktisch bietet diese methodologische Regel lediglich einen provisorischen Schutz vor den gröbsten Auswüchsen des Kultur-Eklektizismus.

Diese Regel dürfte ausreichen, um z. B. dem »Bongo-Bongoismus« zu begegnen, jener Fußangel bei allen ethnologisch-anthropologischen Diskussionen, die in der Weise funktioniert, daß angesichts einer provisorisch formulierten Verallgemeinerung sofort irgendein Feldforscher aufsteht und bemerkt: »Das ist ja alles soweit gut und schön, aber bei den Bongo-Bongo sieht die Sache völlig anders aus!« Bei der von mir im folgenden beabsichtigten Diskussion würde er erheblich genauer erläutern müssen, inwiefern die Kultur der Bongo-Bongo zum Vergleichsbereich der gerade behandelten Frage gehört.

Meine Hypothese, daß zwischen der symbolischen und der sozialen Erfahrung ein hoher Grad von Entsprechung besteht, ist also immer nur innerhalb des Kontexts einer bestimmten sozialen Umwelt nachprüfbar. Ein Argument, das dabei eine wesentliche Rolle spielen wird, besagt, daß der Wert, der den Symbolen der Körperkontrolle beigemessen wird, um so höher ist, je höher die sozialen Zwänge bewertet werden. Unsere Vergleichbarkeitsregel gestattet mir in diesem Falle nicht, die wallenden Locken Disraelis mit dem zerzausten Schopf Lloyd Georges zu vergleichen, weil die beiden unterschiedlichen Epochen der englischen Kulturgeschichte angehören. Genaugenommen gestattet sie mir nicht einmal, die Haartracht Lloyd Georges mit der seiner penibel-kurzhaarigen jüngeren Zeitgenossen der unmittelbar nachfolgenden Generation zu vergleichen. Welchen Spielraum man dem Begriff »bestimmte soziale Umwelt« einräumt, bleibt eine Sache des persönlichen Urteils. Auf jeden Fall sind die Resultate, zu denen man kommt, um so signifikanter, je enger die Grenzen des Vergleichbereichs gezogen worden sind.

Soviel also zu den methodologischen Regeln, die wir zu beachten haben werden. Ich werde – in Übereinstimmung mit ihnen – versuchen, im folgenden vier unterschiedliche Systeme von natürlichen Symbolen zu

beschreiben; ihnen entsprechen Gesellschaftssysteme, in denen das Bild des menschlichen Körpers auf unterschiedliche Weise verwendet wird, um die gesellschaftliche Erfahrung jedes einzelnen zu reflektieren und mit erhöhter Deutlichkeit zu artikulieren. In einem dieser Systeme wird der Körper als Kommunikationsorgan begriffen; das Entscheidende an ihm ist dann, daß er effektiv funktioniert. Das Verhältnis des Kopfs zu den von ihm beherrschten Gliedmaßen ist der symbolische Ausdruck für die Zentralisierung der gesellschaftlichen Kontrollen; die Lieblingsmetaphern der politischen Redner sprechen vom Strom des Blutes in den Adern, von der Wichtigkeit der zweckdienlichen Ernährung und der Notwendigkeit, die Kräfte zu erneuern. In einem anderen gilt der Körper ebenfalls als der wesentliche Träger der Lebenskraft, aber als ein Träger, der auf jede mögliche Weise verwundbar ist – allerdings nicht so sehr durch Mängel der Koordination, der Nahrung und der Regeneration, sondern vielmehr durch die mangelnde Kontrolle der Qualität dessen, was durch die Körperöffnungen aufgenommen wird; und dieser Grundbewertung korrespondiert dann eine ausgeprägte Giftangst, sorgfältiges Beachten der vorgeschriebenen Grenzen und Distanzen, Widerwille gegen körperliche Ausscheidungsprodukte und medizinische Lehren, die die Wichtigkeit häufiger Reinigungs- und Entschlackungsprozeduren unterstreichen. Im Gegensatz dazu gibt es dann ein weiteres System, wo man über die mögliche Nutzbarmachung körperlicher Abfallprodukte äußerst praktisch denkt, ihrer Neuaufbereitung und weiteren Verwendung gelassen gegenübersteht und nüchtern den möglichen Profit derartiger Verfahren kalkuliert. Der Unterschied zwischen dem Leben, das dem Körper innewohnt, und dem Körper, der sein Träger ist, gilt als uninteressant. In den kritischen Kontrollbereichen derartiger Gesellschaften wird es kaum je zu Kontroversen über Geist und Materie kommen. Aber gerade dort, wo die große Mehrheit der Kontrolle derartiger Pragmatisten unterliegt, wird man auch eine Einstellung, die dem entgegengesetzten Ende des Spektrums angehört, besonders häufig und besonders deutlich ausgeprägt finden, eine Einstellung, nach der der Körper nicht der wesentliche Träger des Lebens ist, sondern bloß ein Stück gleichgültige Materie – weil das Leben etwas rein Geistiges ist. Hier stoßen wir auf den Glauben an ein »Königreich Gottes« (wie immer es im einzelnen beschaffen sein mag), auf millennialistische Tendenzen, die sich vom ersten Aufdämmern der Geschichte bis in die Gegenwart erhalten haben. Den Millennialisten erscheint die Gesellschaft als ein System, das *per se* funktionsunfähig ist, und der mensch-

liche Körper als das greifbarste Abbild dieses Systems. Das soziale Erleben wird bei dieser Einstellung von dem Eindruck beherrscht, daß die auf so unerklärliche Weise unergiebigen persönlichen Beziehungen des einzelnen vom sozialen System deformiert werden. Und dementsprechend neigt man dazu, den menschlichen Körper als Symbol des Bösen schlechthin zu betrachten, als strukturiertes System, das als solches in krassem Gegensatz zum reinen Geist steht, der seinem Wesen nach völlig frei und undifferenziert ist. Der Millennialist ist nicht daran interessiert, die ihm feindlich gegenüberstehenden Gegebenheiten zu identifizieren und unschädlich zu machen. Er glaubt an eine utopische Welt, in der »das gute Herz« sich ganz ohne Rückgriff auf ein institutionalisiertes Instrumentarium durchsetzen kann. Und deshalb liegt ihm auch nichts an einer bestimmten Gesellschaftsform: Wenn es nach ihm ginge, würden sie alle samt und sonders hinweggefegt. Was er anstrebt, ist der Exzeß, das Erlebnis des »Sichgehenlassens« – für ihn ein fester Bestandteil des Verhaltens, das die Ankunft des Millenniums beschleunigen soll. Die körperliche Ekstase ist für ihn ein Symbol der explosiven Ankunft des ›Neuen Zeitalters‹, das ihm immer wieder die Richtigkeit seiner Erwartung bestätigt. Philosophisch neigt er zur strikten Trennung zwischen Geist und Fleisch, zwischen Geist und Materie. Aber das Fleisch bedeutet dabei keine Versuchung zur Lust und zum körperlichen Entzücken, sondern viel eher die Korruption durch Macht und Organisation. Der Geist ist für ihn naturhaft, hat eine ursprüngliche Wildheit an sich, die sich nicht in die Formen der Gesellschaft pressen läßt.

Von diesem Ansatz aus dürfte es dem Anthropologen möglich sein, die Ergebnisse seiner Feldforschung mit den traditionellen Themen der Religionsgeschichte in Zusammenhang zu bringen, vor allem, weil durch ihn implizite Formen und Gehalte der klassischen theologischen Kontroversen zum Vorschein gebracht werden. So gibt es z. B. Religionen, die sexuellen Verkehr zwischen Göttern und Menschen für möglich halten, während bei anderen der Abstand zwischen beiden dafür viel zu groß ist; in einigen Religionen kann ein Gott nur scheinbar, aber nicht in Wirklichkeit menschliche Gestalt annehmen, in anderen wird er im vollen Sinn des Wortes Fleisch – aber nicht auf die physiologisch normale Weise. Hier haben wir – wie Leach[6] anläßlich einer Diskussion über verbreitete Dogmen der Jungfrauengeburt deutlich gemacht hat – einen Index für die kategoriale Trennung und Einstufung von Geist und

[6] E. R. Leach, 1966, S. 33–39.

Materie vor uns. Bei einigen Völkern werden sie strikt auseinandergehalten, jede Vermischung wäre Blasphemie; bei anderen ist die Vermischung von Göttlichem und Menschlichem vollkommen richtig und normal. Ich hoffe, daß es mir im folgenden gelingt zu zeigen, wie diese fundamentalen Einstellungen gegenüber Geist und Materie von den Dimensionen des sozialen Lebens her bestimmt sind.

1. Abwendung vom Ritual

Eines der ernstesten Probleme unserer Zeit ist das Schwinden des Verbundenseins durch gemeinsame Symbole. Wenn das nur im großen zuträfe, wäre dazu nicht sehr viel zu sagen. Wenn es sich nur darum handelte, daß die Gesellschaft sich in kleine Gruppen aufsplitterte, von denen jede ihre eigenen Formen der symbolischen Verbundenheit entwickelte, wäre das ein nicht besonders schwer zu verstehender Vorgang. Wesentlich weniger leicht verständlich sind der verbreitete Abscheu und Widerwille gegen das Ritual überhaupt. »Ritual« ist ein anstößiges Wort geworden, ein Ausdruck für leeren Konformismus; wir sind Zeugen einer allgemeinen Revolte gegen jede Art von Formalismus, ja gegen »Form« überhaupt. »Die meisten meiner Jahrgangskameraden haben ihre vier Jahre einfach abgesessen«, heißt es bei Newfield über die von ihm so genannte »Un-Generation« seiner Collegejahre, »sie muckten gegen keine Autoritäten auf, gingen keine Risiken ein und stellten keine Fragen. Sie lernten einfach ›das Pensum‹ und beschwerten sich nicht einmal, wenn der Unterricht aus ihnen hirnlose Wiedergabegeräte machte, von denen korrekte Reproduktion, aber keinerlei Nachdenken gefordert wurde.«[1] Wie sehr das an Luther erinnert, an die Reformation mit ihren Anklagen gegen das sinnlose und mechanisch befolgte Ritual, gegen die lateinische Kirchensprache und das gedankenlose Rezitieren der Litaneien! Auch bei den Vorgängen, die wir hier und heute beobachten können, handelt es sich um eine weltweite Revolte gegen alle Formen des Rituals. Zu ihrer Deutung hat man Marx und Freud herangezogen; auch Durkheim hatte sie bereits vorausgesagt, und für den Sozialanthropologen erweist sie sich als nützlich, wenn es gilt, das Phänomen der Entfremdung zu interpretieren. Einige der von uns ethnographisch erfaßten Stämme sind ritualistischer als andere, einige sind

[1] Jack Newfield, 1966, S. 41.

mit ihren traditionellen Lebensformen unzufriedener als andere. Man kann anhand dieser Stammesuntersuchungen zu Aussagen über eine Dimension kommen, die im allgemeinen vernachlässigt wird – die »Bandbreite« bzw. den Bereich der persönlichen Beziehungen, in dem das Individuum sich bewegt (wobei dem Versuch der Ausformulierung allerdings beträchtliche terminologische Schwierigkeiten im Wege stehen).
Viele Soziologen verwenden, im Anschluß an Merton[2], den Ausdruck »Ritualist« für jemanden, der gewisse äußerliche Gesten vollzieht, ohne sich den in ihnen zum Ausdruck kommenden Idealen und Werten innerlich verbunden zu fühlen. Nach diesem Sprachgebrauch wären also die apathischen Mitstudenten Newfields echte Ritualisten gewesen. Ähnlich sprechen auch die zoologischen Verhaltensforscher z. B. vom »rituellen Drohverhalten«, dem Einsetzen einer Bewegungssequenz, die bei vollständigem Ablauf in einen echten Angriff übergehen würde. Die Funktion dieser Tier-Rituale ist kommunikativ: Das Drohverhalten ist ein Signal, das beim Adressaten ein korrespondierendes rituelles Unterwerfungsverhalten auslöst, durch das die zum Angriff führende Bewegungssequenz blockiert wird. Soweit es um die Unterscheidung zwischen symbolischen und anderen tierischen Verhaltensformen geht, ist gegen diesen Sprachgebrauch nichts einzuwenden: Eine bestimmte Kommunikationsweise wird sichtbar gemacht, ohne daß dies im mindesten ein Werturteil über das Ritual im Vergleich zu anderen Kommunikationsweisen implizierte. Sobald man diesen Sprachgebrauch aber auf menschliches Verhalten überträgt, wird das Ritual (als ein seiner ursprünglichen Funktion entfremdetes Routineverhalten) auf subtile Weise zu einer unterwertigen Kommunikationsform erklärt: Andere Formen des Symbolverhaltens geben genaue Auskunft über die Intentionen des Handelnden und die Verbindlichkeiten, die er mit ihm eingeht; das Ritual dagegen nicht. Und so wird denn der Ritualist als jemand betrachtet, der die Gesten, die die Bindung an ein bestimmtes Wertsystem zum Ausdruck bringen, äußerlich vollführt, aber eben als »hohle Gesten«, die er innerlich nicht nachvollzieht und die deshalb für ihn unverbindlich bleiben. Diese Verwendungsweise des Ausdrucks aber ist irreführend und parteiisch, weil in ihr praktisch alle antiritualistischen Thesen aus der langen Geschichte der religiösen Erweckungsbewegungen unbefragt übernommen worden sind. Als Soziologe kann man natürlich

[2] R. K. Merton, 1957, S. 131 ff.

einwenden, daß man sich durch dieses emotionsbeladene Erbgut in der eigenen, kühl-distanzierten Objektivität nicht beirren zu lassen braucht. Aber man kann nicht bestreiten, daß man dann keinen passenden Terminus für die Art von symbolischen Handlungen zur Verfügung hat, die reale innere Bindungen des Handelnden zum Ausdruck bringen. Es wäre z. B. recht unbequem, wenn man »Antiritualismus« als Terminus für den verbindlichen Gebrauch symbolischer Formen verwenden wollte, nur um dem Ausdruck »Ritualismus« den aus der Sektentradition kommenden pejorativen Sinn zu erhalten. Außerdem gibt es noch einen weiteren Grund, »Ritual« usw. in einem wertneutralen Sinn zu verwenden: Anthropologen müssen mit Soziologen ebenso kommunizieren können wie mit Zoologen; und in der Anthropologie spricht man gewohnheitsmäßig von »Ritualen«, wenn es um bestimmte Arten von Handlungen und den Ausdruck des Glaubens an bestimmte symbolische Ordnungen geht, ohne weiter zu fragen, ob der Handelnde sich dem, was er tut, innerlich verpflichtet fühlt. Diese Sprechweise ist dort nicht mehr als praktisch und vernünftig, weil man überwiegend kleine, übersichtliche, *Face-to-Face*-Gesellschaften untersucht, in denen sich eine Kluft zwischen ›persönlichem‹ und ›öffentlichem‹ Sinn gar nicht erst entwickeln kann und in denen die Rituale nicht ein für allemal festgelegt sind, weil jede Diskrepanz zwischen der Handlungssituation und ihrem symbolischen Ausdruck durch Abänderung des letzteren sofort aufgehoben wird. So gibt es z. B. in der primitiven Rechtsprechung keinen Bruch zwischen Recht und Moral, weil es keine geschriebenen Gesetze und keine Chronik der Präzedenzfälle gibt und das herkömmliche Recht daher einer neuartigen moralischen Situation durch unmerkliche Änderungen angepaßt werden kann – Änderungen, die als solche auch unbemerkt bleiben, weil sie nicht zu Protokoll genommen werden. Auf diese Weise läßt sich die Vorstellung, daß es ein gottgegebenes und deshalb unveränderliches Recht gibt, mit dem Wandel der faktischen Rechtsprechung ohne Widerspruch in Einklang bringen. Und wenn das schon für eine vergleichsweise so spezialisierte Funktion wie die Rechtsprechung gilt, gilt es natürlich erst recht für den allgemeinen und öffentlichen Gebrauch der religiösen Symbole in einer primitiven Gesellschaft. Die Anthropologen mögen vielleicht überzeugt sein, daß die Formen bestimmter Kulthandlungen sich seit den Anfängen der Stammesgeschichte nicht verändert haben; aber bei Licht besehen, haben sie nicht den mindesten Grund zu dieser – nur für die Teilnehmer der Kulthandlung natürlichen – Annahme. Die primitiven Religionen sind insofern

in einer glücklichen Lage, als sie nicht die tote Last im soziologischen Sinne »ritualisierter« Rituale mitzuschleppen brauchen. Und deshalb hat sich für die Anthropologen bisher noch nicht die Notwendigkeit ergeben, zwischen der ›Äußerlichkeit‹ der symbolischen Gesten und ihrer ›inneren Verbindlichkeit‹ zu unterscheiden. Es ist nicht mehr als recht und billig, wenn man ›ritualisierte‹ Rituale abschätzig betrachtet. Aber es ist unlogisch, Rituale überhaupt und jede Form des symbolischen Handelns schon als solches zu verwerfen. Wenn man das Wort »Ritual« ausschließlich für die Symbole eines leeren Konformismus verwenden will, gibt es keinen Ausdruck mehr, mit dem man die Symbole des echten Konformismus bezeichnen könnte, und das ist für die Religionssoziologie ein schweres Handikap. Schließlich und letztlich ist das Problem der »leeren Symbole« immer noch ein echtes Problem, und zwar eines, bei dem es um das Verhältnis bestimmter symbolischer Formen zum sozialen Leben geht – und das nur dann einer Lösung nähergebracht werden kann, wenn das Vokabular der Diskussion nicht schon von vornherein mit Vorurteilen überfrachtet ist.

Im Gegensatz zum soziologischen stellt der anthropologische Sprachgebrauch eine direktere und ehrlichere Beziehung zu traditionellen religiösen Kontroversen her. Wenn man »Ritual« in diesem positiven Sinne verwendet, korrespondiert dieser Ausdruck der ritualistischen Position in der Kirchengeschichte und gestattet uns, »Ritualisten« und »Antiritualisten« auf eine Weise zu kennzeichnen, der sie selber beipflichten würden. Und darüber hinaus versetzt uns diese Sprechweise in die Lage, über unsere eigene Position zu reflektieren und den Ursachen des heutigen Antiritualismus nachzugehen.

Ein in diesem Zusammenhang recht instruktives Beispiel ist die Aufmerksamkeit, die die römisch-katholische Hierarchie in England in letzter Zeit dem Problem der Freitagsabstinenz gewidmet hat. Ein beträchtlicher Teil der katholischen Bevölkerung hängt an dieser Abstinenzvorschrift, befolgt sie, beichtet Verstöße mit echter Reue, nimmt sie also wirklich ernst. Die Geistlichkeit dagegen legt kaum noch Wert auf die Freitagsabstinenz und neigt dazu, das Vermeiden von Fleischgerichten an diesem Tage als ein leeres Ritual zu betrachten, das für den wahren Glauben ohne Belang ist. Die Antiritualisten rekrutieren sich in diesem Falle also aus der Geistlichkeit, während die Verfechter des Ritualismus aus einer Bevölkerungsgruppe stammen, die man mit wohlwollender Herablassung als *Bog Irishmen* [»Sumpf-Iren«] zu bezeichnen pflegt. Die von diesen »Sumpf-Iren« repräsentierte Kultur ist hochgradig

magisch, irrational und averbal – und paradoxerweise gibt es in Irland selber viel weniger »Sumpf-Iren« als in den katholischen Gemeinden Londons. Die Freitagsabstinenz ist *das* Kernstück ihrer Religion, ein Tabu, bei dem jeder Verstoß unweigerlich Unheil nach sich ziehen muß. Verstöße gegen die Freitagsabstinenz sind die einzige Sünde, die in der Beichte wirklich für erwähnenswert gehalten werden; und offenbar glauben die »Sumpf-Iren«, daß diese Sünde am Tag des Jüngsten Gerichts schwerer wiegen wird als jeder noch so schlimme Verstoß gegen die Zehn Gebote. Um die »Sumpf-Iren« der wahren Lehre der Kirche näherzubringen, hat man in England das Gebot der Freitagsabstinenz abgeschafft und unternimmt energische katechetische Anstrengungen, um wenigstens die Kinder dieser Iren aus den herkömmlichen magischen Vorstellungen herauszulösen und einer höheren Form des Glaubens zuzuführen.

Wenn ich meine geistlichen Freunde frage, warum diese neuen Formen denn um soviel »höher« seien, begegne ich einem Teilhardischen Evolutionismus, dem es als selbstverständlich gilt, daß die rationale, explizit verbale und personale Gottesbindung höher entwickelt und besser ist als ihr vermeintliches Gegenteil, der formelle, ritualistische Konformismus. Und wenn ich das bezweifle, sagt man mir, daß der rituelle Konformismus keine gültige Form der personalen Bindung sein könne und die volle Ausbildung der Persönlichkeit verhindere. Das Leben müsse für den Christen einen tieferen Sinn gewinnen, wenn es ihm gelinge, die bloße Anpassung an die rituellen Formen durch eine personale Bindung an Gott zu ersetzen. Außerdem müsse – so heißt es dann weiter – der Ritualismus ausgerottet werden, wenn der christliche Glaube künftigen Generationen noch etwas zu sagen haben solle – als ob man es mit einem Unkraut zu tun hätte, das das Leben des Geistes überwuchert und erstickt. Die Grundstimmung, die diese Argumente durchzieht, ähnelt auffallend dem Antiritualismus, der das bewegende Moment so vieler protestantischer Sekten gewesen ist. Man braucht nicht einmal bis zur Reformation zurückzugehen, um zu erkennen, auf welcher Strömung diese modernen Katholiken – absonderlich genug – mitschwimmen.

Gleichsam als Gegenstück zu den besagten irischen Immigranten gibt es die zahlreichen, sich auch heute noch in ungebrochener Fruchtbarkeit ausbreitenden protestantischen Sekten, von denen jede ihren Ursprung in einer Wendung gegen die Kirchenlehre und in dem Versuch hat, zur ursprünglichen, den Gläubigen direkt ansprechenden und durch kein Ritual vermittelten Reinheit des Evangeliums zurückzufinden.

Handelt es sich bei dieser sich über das ganze religiöse Spektrum erstreckenden Wendung gegen das Ritual um so etwas wie den Ausschlag eines Pendels in die Gegenrichtung? Um das zu meinen, müßte man annehmen, daß es hier ein regelmäßiges Hin und Her gibt, einen stets wiederkehrenden Impuls zur Herausbildung von Ritualen, der nach einiger Zeit von einem Gegenimpuls abgelöst wird. Eine der gängigen Erklärungen für die vermeintlich regelmäßig wiederkehrenden antiritualistischen Bewegungen besagt, daß es sich bei ihnen um von den jeweils unterprivilegierten Schichten getragene Revolten gegen die hierarchische Form der Religion der etablierten Schichten handelt. Die Grundthese dieses Arguments ist eine populäre Kombination aus Max Weber und Freud, nach der die Hauptfunktion der Religion im Kompensieren psychologischer Fehlanpassungen besteht und mit der Stabilisierung dieser Funktion die Formen des religiösen Ausdrucks mehr und mehr zur Routine werden. Religiöse Bewegungen entstehen als Sekten, die die religiösen Bedürfnisse der Armen zum Ausdruck bringen, um dann nach und nach einen gesellschaftlichen Aufstieg zu erleben, der sie »respektabel« werden läßt. Ihr Ritual wird immer umfangreicher, bis der ursprüngliche Fundamentalismus der Hingabe an das Wort Gottes ebenso magiebeladen ist wie die sakrale Hierarchie, gegen die die Bewegung sich ursprünglich gewandt hatte. Demnach wäre also der Ritualismus ein Produkt des gesellschaftlichen Aufstiegs und der mit neuen Sektenbildungen einhergehende Antiritualismus ein Produkt des gesellschaftlichen Abstiegs. Dieser Gedankengang bildet die Grundlage zahlreicher Beiträge in dem 1967 von Bryan Wilson herausgegebenen Sammelband *Patterns of Sectarianism*. Auch Wilson selbst bringt ihn in seiner Fehlanpassungstheorie zum Ursprung antiritualistischer Sekten klar zum Ausdruck. Fehlanpassungen sind, wie es dort heißt, ein Produkt gesellschaftlicher Veränderungen; je rascher diese Veränderungen sich vollziehen, um so wirksamer wird der Trieb zu Sektenbildungen:

»Die auslösenden Faktoren, die den Prozeß der Sektenbildung in Gang setzen, sind im unterschiedlichen Erleben der innerhalb der Gesamtgesellschaft bestehenden Spannungen und Reibungen zu suchen. Verschiebungen in der ökonomischen Position bestimmter Gruppen (die unter Umständen nur relativ zur Position anderer Gruppen zu sein brauchen), Störungen der gewohnten sozialen Beziehungen (wie sie die Prozesse der Industrialisierung und Urbanisierung mit sich bringen), der Ausschluß bestimmter Alters-, Geschlechts- und Statusgruppen aus dem sozialen System – all das sind Reize, die zur Sektenbildung führen

können, Anlässe zur Bildung von Bedürfnissen, die innerhalb einer Sekte bis zu einem gewissen Grad befriedigt werden. Im Zuge sozialer Veränderungsprozesse wird die Position bestimmter Gruppen marginal; und die Angehörigen dieser Gruppen sehen sich plötzlich der Notwendigkeit gegenüber, eine neue Interpretation ihrer sozialen Position zu finden und das, was ihnen widerfahren ist, umzubewerten. Unsicherheit, differentielle Statusangst, kulturelle Unterprivilegierung lösen das Bedürfnis nach einer Neuanpassung aus, die (zumindest für einen Teil der Betroffenen) im Rahmen einer Sekte möglich wird.«[3]

Argumente, in denen bestimmte Verhaltensweisen auf Fehlanpassungen, Mangelerscheinungen und Kompensationsbedürfnisse zurückgeführt werden, sind für den Kritiker allemal *fair game* – »zum Abschuß freigegeben«. Und wenn sie im Kontext der empirischen Soziologie auftauchen, ist die Jagd auf sie eine entschieden angenehme Pflicht. Denn den Psychoanalytikern, die dieses Gleichgewichtsmodell der menschlichen Natur popularisiert haben, ging es in erster Linie um seinen therapeutischen Wert und weniger darum, wissenschaftlich verifizierbare Aussagen zu formulieren. Wenn aber ein Soziologe das Entstehen einer bestimmten Klasse von religiösen Bewegungen auf Fehlanpassungen und Neuanpassungsbestrebungen zurückführt, gibt er seinen eigenen wissenschaftlichen Anspruch auf: Entweder muß er die Prämisse seiner Erklärung durch diese Erklärung selbst erst legitimieren oder er muß zugeben, daß sie zur Erklärung von Gegenbeispielen wertlos ist. Wie steht es z. B. in diesem Zusammenhang mit den »Sumpf-Iren«? Sind sie nicht verarmt, in einer Mangelsituation und Störungen der gewohnten sozialen Beziehungen ausgesetzt? Sehen sie sich nicht vor die Notwendigkeit gestellt, ihre soziale Erfahrung neu zu interpretieren, wenn sie in London arbeiten – oder vielmehr vor den Türen der Arbeitsvermittlungsbüros Schlange stehen? Welcher Status könnte marginaler, unsicherer und angstbeladener sein als der eines nach London zugewanderten ungelernten Arbeiters? Und doch hängen sie mit erbitterter Zähigkeit an ihren herkömmlichen kirchlichen Organisationsformen und an einem komplizierten Ritual, das unbestreitbar weitaus weniger marginale und sozial verunsicherte Geistliche ihnen abgewöhnen möchten. Es liegt also auf der Hand, daß wir uns mit dieser Erklärung des Antiritualismus nicht zufriedengeben können.

Ihr Kernstück, die »Deprivationshypothese«, wie man sie nennen

[3] Bryan Wilson (Hrsg.), 1967, S. 31.

könnte, ist tief in der Tradition unseres Denkens verwurzelt. Vermutlich ist es Rousseau gewesen, der als erster (und gewiß am eindrucksvollsten) das Bild des von der Gesellschaft geknechteten Individuums gezeichnet hat, das zur Rebellion getrieben wird, wenn seine Verzweiflung und Erniedrigung das Maß des Erträglichen überschritten haben. Jedenfalls hat sich seitdem in der Soziologie die Annahme hartnäckig festgesetzt, daß es sich bei Deprivation und sozialem Streß um interkulturell vergleichbare Größen handeln müßte. Ich werde später, im dritten Kapitel, die methodologischen Grenzen aufzuzeigen versuchen, in denen diese Begriffe anwendbar sind. Im Augenblick genügt die Feststellung, daß jeder, der die Begriffe »soziale Spannung« oder »Streß« in einem allgemeinen Erklärungsmodell verwendet, im besten Falle seine Analyse nicht vollständig durchgeführt hat und im schlimmsten Falle zirkelhaft argumentiert. So verwendet z. B. Smelser den Streßfaktor zur Erklärung von Massenbewegungen, Paniken, Modetorheiten und religiösen Bewegungen; und dieser Streß resultiert nach ihm aus der Diskontinuität zwischen Rollenanspruch und faktischem Verhalten.[4] Weil diese Diskontinuität nun aber keine konstatierbare Größe ist, postuliert er ihre Existenz als Produkt gesellschaftlicher Veränderungen. Struktureller Streß muß nach ihm zustande kommen, wenn große Mengen sozial bindungsloser Personen in die Städte strömen, aber auch in Gruppen, die auf die eine oder andere Art »unter Druck stehen«.[5] Alles in allem wird sich wohl kaum sagen lassen, daß wir damit die Ursachen der verschiedenen Arten von Massenbewegungen schon in den Griff bekommen hätten. Der emotionale Gehalt von Begriffen wie »Streß«, »soziale Spannungen« ist für den Zweck der Analyse nicht weniger hinderlich als der von »Fehlanpassung«, »Deprivation«, »Frustration« usw. Eine weitere Schwierigkeit resultiert aus dem Gewicht, das der »Veränderung«, dem »Wandel«, dem Bewegungscharakter der betrachteten Vorgänge beigemessen wird – weil man immer die Möglichkeit in Rechnung stellen muß, daß sie nicht von einem Gleichgewichtszustand, sondern bereits von einem Ungleichgewichtszustand ausgehen. Es dürfte deshalb aufschlußreicher sein, wenn man versucht, bei bestimmten Formen des kollektiven Handelns und Verhaltens nach den charakteristischen Sozialstrukturen und den ihnen entsprechenden symbolischen Formen zu suchen, die ihr Gegenstück unter den stabilen Verhältnissen relativ kleiner primitiver Gesellschaften bilden.

[4] Neal J. Smelser, 1962, S. 54.
[5] Ibid., S. 199 u. 338.

Im übrigen gibt es auch unter uns selbst eine langfristige Tendenz, die nicht unberücksichtigt bleiben darf. Der Trend zu nicht-ritualistischen Formen der Religiosität findet sich nicht nur bei den Besitzlosen und Desorientierten, sondern z. B. auch im gegenwärtigen amerikanischen Katholizismus, wo – wie die amerikanische Religionssoziologin Neal konstatiert – »der Nachdruck auf dem Individuum liegt, auf eine Weise, die der protestantischen Religiosität sehr nahekommt, auf dem persönlichen religiösen Erleben, einem Verhältnis zwischen dem einzelnen und Gott, aus dem der Nächste mehr oder weniger ausgeschlossen bleibt«, und wo – wie es weiter heißt – »den Katholiken seit zweihundert Jahren Erbauungslektüre empfohlen worden ist, die in ihrer überwältigenden Mehrheit auf die private Religiosität ausgerichtet ist ... Um ein Bild aus den Evangelien zu gebrauchen: Die Rolle der Maria Magdalena ... hat den Vorrang vor der Rolle Marthas bekommen.«[6]

Ich möchte aus der eben vorgelegten Skizze drei Phasen im Prozeß der Abwendung vom Ritual extrahieren: Zuerst kommt die Ablehnung der »bloß äußerlichen« rituellen Formen, zweitens die »Privatisierung«, die Verinnerlichung des religiösen Erlebens, und drittens eine Zuwendung zur humanitären Betätigung, zur Philanthropie. Und wenn diese dritte Phase erst einmal erreicht worden ist, ist es mit den symbolischen Formen des geistlichen Lebens vorbei. Jede dieser Phasen läßt sich durch bestimmte soziale Determinanten charakterisieren. Mein Vorsatz, den Ritualismus zu verteidigen, ist nicht nur eine Sache der Loyalität gegenüber meinen »sumpf-irischen« Vorfahren. Dazu braucht man kein Ire zu sein; denn jeder Anthropologe weiß, daß gemeinschaftliche Formen des symbolischen Ausdrucks äußerst ernst zu nehmen sind. Und die Reformer, die sich gegen den äußerlichen und symbolischen Aspekt der Freitagsabstinenz wenden und ihre Gläubigen zur christlichen Wohltätigkeit ermahnen, fällen in Wirklichkeit ja auch gar kein intellektuell unbefangenes Urteil über unterschiedliche Formen der religiösen Betätigung, sondern schwimmen auf einer säkularen Strömung mit, zusammen mit zahlreichen anderen Angehörigen der Mittelschicht, die in dem Bestreben, andere Menschen vor Hunger und Ungerechtigkeit zu retten, eine persönliche Rechtfertigung erblicken – denn in unserer Gesellschaft sind es primär persönliche Erlebnisse, die das Streben nach Rechtfertigung durch gute Werke auslösen. Andererseits sind aber natürlich auch die Iren, die so zäh am Ritual der Freitagsabstinenz

[6] M. A. Neal, 1965, S. 26 f.

festhalten, sozial determiniert und keineswegs frei, sich das umfassende philanthropische Streben ihrer Geistlichen so ohne weiteres zu eigen zu machen. Jeder Mensch hat die Form von Religiosität, die ihm und seinen eigenen Bedürfnissen entspricht – und zwischen den Bedürfnissen unserer gegenwärtigen Geistlichen, Lehrer und Autoren und den Bedürfnissen derjenigen, für die sie predigen, lehren und schreiben, besteht eine beklagenswerte Diskrepanz.

Ich hoffe, daß es mir gelingt, die sozialen Determinanten, die hier ins Spiel kommen, am Beispiel umfangsmäßig kleiner Stammeskulturen sichtbar werden zu lassen. Das Problem, um das es dabei geht, ist im Grunde das Zentralproblem der Religionsgeschichte; und es erstaunt mich, daß es bisher noch nie im Licht anthropologisch-ethnologischer Einsichten in Angriff genommen worden ist. Analysen, die sich über unsere moderne Gesellschaft und Stammeskulturen zugleich erstrecken, sind bisher so vernachlässigt worden, daß es noch nicht einmal ein gemeinsames Vokabular gibt: Sakramente sind für unser Denken immer noch etwas radikal anderes als magische Rituale und Tabus etwas radikal anderes als Sünden. Deshalb müssen wir als erstes die verbalen Dornenhecken durchbrechen, die eine Klasse menschlicher Erfahrungen (nämlich unsere) von einer anderen (nämlich der der Angehörigen von Stammeskulturen) willkürlich trennen. In dieser Absicht möchte ich Ritualismus als den geschärften Sinn für symbolisches Handeln und Verhalten definieren, der sich auf zweierlei Weisen manifestiert: durch den Glauben an die Wirksamkeit institutionalisierter Zeichen und durch die Aufnahmefähigkeit für verdichtete Symbole. Diese Definition deckt die Theologie der Sakramente ebenso wie die Theologie des magischen Rituals – und ich glaube nicht, daß es im Kontext dieser Diskussion sinnvoll wäre, zwischen beiden zu unterscheiden. Ob man nun sagt, daß die Reformation in Europa vorher als unmittelbar wirksam empfundene Sakramente vielfach in mehr oder weniger spontane Erinnerungsrituale umgewandelt hat, oder ob man davon spricht, daß bei Stammesreligionen der Glaube an die magische Wirksamkeit bestimmter Rituale mehr oder weniger stark ausgeprägt ist: es dürfte (und soll hier) gleichgültig sein, ob man im einen wie im anderen Falle von Sakramenten oder magischen Ritualen spricht.

Der Ritualismus ist überall dort besonders stark ausgeprägt, wo man dem symbolischen Handeln den höchsten Grad unbezweifelbarer Wirksamkeit zuspricht. Beim römisch-katholischen und beim anglikanischen Abendmahlsritus gibt es eine Bedeutungsverschiebung von der rituellen

Wirksamkeit hin zum Gedächtnisritus, einen verhältnismäßig kleinen Schritt innerhalb des ganzen Spektrums von magischen bis zu nichtmagischen Ritualen, dessen soziale Ursprünge wir hier aufklären wollen. Die Endabschnitte dieses Spektrums lassen sich wohl am einfachsten durch die Einstellung gegenüber dem Fehlverhalten, dem »Sichschuldigmachen« charakterisieren. Wo Symbole hoch bewertet werden und der Ritualismus stark ausgeprägt ist, ist »Sünde« ein spezifizierbares und formal gekennzeichnetes Fehlverhalten; wo dagegen der Ritualismus nur noch in abgeschwächter Form existiert, verbindet sich die Idee der Sünde weniger mit bestimmten äußerlichen Handlungen und mehr mit bestimmten Seelenzuständen, und Reinigungsrituale sind mehr oder weniger ungebräuchlich.

Bevor ich zur vergleichenden Betrachtung primitiver Religionen übergehe, muß ich noch einmal daran erinnern, wie vorsichtig man unterscheiden muß, wenn man die Basis der sakramentalen Religiosität abgrenzen will. Sakramente, so wie ich sie hier verstehe, sind auf besondere Weise institutionalisierte Zeichen, die gleichsam als ein direkter Weg zur göttlichen Gnade aufzufassen sind. In gewissem Sinne kann man der gesamten materiellen Welt einen sakramentalen Charakter zuschreiben; denn materielle Zeichen, die den Weg zur Gnade zeigen, sind überall anzutreffen. Aber die Sakramente, um die es mir geht, sind institutionell ausgezeichnet. Wer als Christ an einem Sakrament teilhaben will, muß bestimmte, rituell festgelegte Vorbedingungen erfüllen. Und falls er das aus dem einen oder anderen Grund nicht kann, muß er sich mit weniger deutlich markierten Wegen zur Gnade behelfen, mit einem »inneren Akt der Reue und Umkehr« anstelle der formellen Beichte und Absolution, mit einem »Akt der spirituellen Kommunion« anstelle der Teilnahme am Sakrament der Kommunion. Die sakramentale Religiosität setzt eine geistige Einstellung voraus, die äußeren Formen einen hohen Wert beimißt und ihnen eine besondere Wirksamkeit zuschreibt. Wo diese Einstellung vorherrscht, kommt es zu einer ritualistischen Gemeinschaft und zur Ausbildung einer im Kern sakramentalen Religion. Wo dagegen ein allgemeines Desinteresse an äußerlichen Symbolen vorherrscht, dürfte es kaum institutionalisierte Sakramente geben. Die gegenwärtig so zahlreich zu beobachtenden Versuche, die christliche Liturgie zu reformieren, gehen alle mehr oder weniger von der Annahme aus, daß man angesichts der Tatsache, daß die alten Symbole ihren Sinn verloren haben, entweder zu neuen Symbolen finden oder den alten einen neuen Sinn unterlegen müsse. Das

könnte sich als vergebliche Mühe herausstellen – wenn es stimmt, was ich meine, nämlich daß die Aufnahmefähigkeit im Hinblick auf materielle Zeichen in verschiedenen Epochen unterschiedlich stark entwickelt ist. Meine These besagt, daß die Fähigkeit, Symbole als Symbole wahrzunehmen (und ebenso ihre Interpretation im einzelnen) sozial determiniert ist; und wenn es mir gelingt, sie hinreichend zu belegen, dürfte das ein nicht unwesentlicher Beitrag zur Kritik an den Fehlanpassungs- bzw. Streßtheorien des religiösen Verhaltens sein.

Zunächst müssen wir uns von der gängigen Vorstellung frei machen, daß alle primitiven Religionen magiegläubig und tabubesessen sind. Robertson Smith hatte den Eindruck, daß über Jahrhunderte hinweg der Aufstieg der Zivilisation von einem zunehmenden Verfall der magischen Einstellung begleitet gewesen ist; und so ganz von der Hand zu weisen ist das auch wohl nicht. Aber selbst wenn es sich bei der von ihm beobachteten säkularen Bewegung nicht bloß um eine optische Täuschung gehandelt haben sollte, muß sie doch häufig zum Stillstand gekommen und unterbrochen worden sein; auf jeden Fall finden sich auch schon bei Stammeskulturen, auf die die Entwicklung der Industriegesellschaft noch keinen Einfluß gehabt hat, Antiritualisten.

Dem allgemeinen Verständnis nach ist es für den Ritualisten ungeheuer wichtig, die wirkkräftigen Symbole auf die einzig korrekte Weise zu handhaben und die Worte der rituellen Formeln in genau der richtigen Reihenfolge auszusprechen. Wenn wir in dieser Hinsicht die christlichen Sakramente und die magischen Rituale miteinander vergleichen, müssen wir zwei Gesichtspunkte berücksichtigen, nämlich einmal die offizielle Lehrmeinung der Kirche, und zweitens das populäre Verständnis der Gläubigen. Als Theologe kann man sagen, daß die Wirksamkeit der Sakramente auf das Wirksamwerden der göttlichen Gnade in der Seele des an ihnen teilhabenden Gläubigen beschränkt ist – was dann natürlich immer noch nicht heißt, daß dies keinen Einfluß auf das äußere Geschehen hätte, denn wenn sich jemand im Stande der Gnade befindet, wird er sich vermutlich häufig anders entscheiden als sonst. Die Wirksamkeit der Sakramente ist also eine innere; die Wirksamkeit magischer Riten dagegen etwas Äußerliches. Aber selbst als Theologe wird man konzedieren müssen, daß dieser Unterschied wesentlich geringer ist, als er aussieht; denn wenn man an das – unzweifelhaft magische – Dogma von der Fleischwerdung Jesu und das – noch magischere – Auferstehungsdogma denkt, ferner an die Vermittlung der Wirkensmacht dieser Geschehnisse durch die Sakramente, wird man sakramentale und

magische Wirksamkeit kaum noch so reinlich voneinander trennen können – ganz zu schweigen von den magischen Einschlägen im Volkschristentum. Wenn man vor der Statue des heiligen Antonius eine Kerze anzündet, um einen verlorenen Gegenstand wiederzufinden, ist das eine magische Handlung, und ebenso, wenn man eine Christopherus-Medaille trägt, um vor Unfällen geschützt zu sein; und magisch ist auch die Erwartung, daß jeder, der freitags Fleisch ißt, von Krätze und Ausschlag befallen werden wird. Die uns bekannten Sakramente stehen als Ausdrucksformen des Ritualismus mit anderen Formen des magischen Verhaltens auf dem gleichen Fuß, und deshalb muß das, was wir über die Bedingungen in Erfahrung bringen können, unter denen das magische Verhalten in primitiven Kulturen gedeiht oder verfällt, auch Aufschlüsse im Hinblick auf die in unserer Gesellschaft herrschende Einstellung gegenüber den Sakramenten geben können – z. B. über die Abwendung vom Magischen und vom Ritual, die seinerzeit in der Reformation ihren Ausdruck gefunden hat.

Es empfiehlt sich in mehr als einer Hinsicht, den Glauben an die Wirkungskraft von Zeichen als Orientierungsmerkmal bei der vergleichenden Religionsbetrachtung zu verwenden, unter anderem auch, weil die übrigen Aspekte des religiösen Verhaltens in diesem Punkt weitgehend mit diesem Glauben zusammenfallen. Ich habe eben schon erwähnt, daß die Einstellung gegenüber der Sünde vom magischen bzw. nicht-magischen Charakter der herrschenden religiösen Vorstellungen abhängig ist. »Sünde« kann zu einer auf eine höchst magische Weise formalen Gebots- bzw. Verbotsübertretung werden; je magischer sie aufgefaßt wird, um so geschärfter ist die Aufnahmefähigkeit für verdichtete Symbole. Jede Art von Kommunikation beruht auf Symbolgebrauch, und die dabei auftretenden Symbole lassen sich auf vielfältige Weise ordnen und klassifizieren: als mehr oder weniger präzise oder vage, als vollkommen eindeutige und konstitutionell mehrdeutige Zeichen usw. Für uns hier geht es um eine Untergruppe der mehrdeutigen Symbole, die ein Spektrum umfaßt, das sich von hochgradig diffusen bis zu hochgradig verdichteten Symbolen erstreckt. Hochgradig verdichteten Symbolen begegnet man z. B., wenn man Turners Interpretation der Ndembu-Rituale liest. Die Ndembu, ein Stamm in Zambia, begreifen die Gesellschaft als eine komplexe Struktur aus Abstammungs- und Lokalgruppen, die in sich wiederum nach Altersgruppen und Kultzugehörigkeiten geschichtet sind. Der symbolische Ausdruck für dieses System orientiert sich an den Farben der menschlichen Körperflüssigkeiten, der Pflanzen-

säfte und bestimmter Mineralien. Die dominierenden Prinzipien beim Menschen sind die schwarze Galle, das rote Blut und die weiße Milch, bei Bäumen milchiger Saft, rotes Harz und schwarze Holzkohle, bei den Mineralien die schwarze Erde und weißer und roter Ton. Aus diesem Farbenschema wird eine komplexe symbolische Darstellung der männlichen und weiblichen Sphären, der nährenden und der zerstörenden Kräfte usw. entwickelt, Ausdrucksgebilde, die auf ständig abstrakteren und umfassenderen Niveaus ineinandergreifen und im ganzen ein so hochgradig artikuliertes und gleichzeitig ökonomisches Symbolsystem bilden, daß man es gleichsam nur an einer Stelle zu berühren braucht, um eine ins Kosmische gehende Resonanz auszulösen.[7] Christliche Beispiele für verdichtete Symbole sind (neben den übrigen Sakramenten) vor allem das Abendmahlssakrament und die Salbungsriten (bei der Firmung, der Priesterweihe, der Erteilung der Sterbesakramente). Sie umfassen einen ungeheuren Bedeutungsbereich, der durch eine relativ locker artikulierte Kette von Aussagen zu umschreiben wäre. Als Musterbeispiel für diffuse Symbole dagegen könnte das Wort stehen, das die Mbuti-Pygmäen für »Freude« verwenden und das nach Turnbull den Orientierungspunkt ihres gesamten Wertsystems bildet, oder auch die heute in den Massenmedien so beliebte Wendung von den »menschlichen Werten«, Formeln also, deren Bedeutungsbereich hinreichend umfassend ist und die eine standardisierte emotionale Reaktion hervorrufen. Unter einem etwas weniger globalen Gesichtspunkt würde ich sagen, daß die Freitagsabstinenz für die im Londoner Exil lebenden Iren zu einem verdichteten Symbol geworden ist, ebenso wie für orthodoxe Juden das Schweinefleischverbot zu einem Symbol des Gesetzes schlechthin geworden ist. Natürlich gibt es daneben auch englische Katholiken und liberale Juden, die bei sich keine Reaktion auf diese verdichteten Symbole verspüren und es vorziehen, sich von allgemein ethischen Prinzipien leiten zu lassen – ein Unterschied der Reaktion, der, wie ich vermute, durch unterschiedliche Arten von sozialer Erfahrung bedingt ist. Und ich habe den Eindruck, daß ich hier implizit zu dem Standpunkt von Robertson Smith zurückkehre, nach dem für den Religionswissenschaftler primär die Riten und erst sekundär die Mythen von Bedeutung sind; denn wie mir scheint, handelt es sich bei den jüngst erfolgten Verschiebungen in den christlichen Lehrmeinungen (die durch die seit der Reformation im Gang befindlichen theologischen Debatten

[7] V. W. Turner, 1968.

vorbereitet worden sind) um Versuche, bestimmte intellektuelle Positionen mit tief eingeprägten persönlichen Einstellungen gegenüber dem Ritual in Einklang zu bringen. Wenn wir diesem Gedankengang hinreichend weit nachgehen, sollte uns das in die Lage versetzen, den spezifischen sozialen Kontext antiritualistischer Bewegungen zu verstehen, und ebenso den Umstand, daß sie periodisch von einem erneuten Aufschwung des Ritualismus verdrängt werden.

Unsere gegenwärtigen ethnographischen Kenntnisse reichen nicht aus, um zuversichtlich zu konstatieren, daß es hier verdichtete Symbole gibt und dort nicht. Es bleibt in jedem Fall der nagende Verdacht, daß eine wirklich intensive Untersuchung durch Feldforscher vom Format eines Victor Turner oder Raymond Firth bei den Pygmäen ein System verdichteter Symbole zutage fördern könnte, das dem der römischen Kirche an Reichhaltigkeit in nichts nachsteht. Vielleicht ist ein hinreichend weit entwickeltes symbolisches Orientierungsschema einfach eine Lebensnotwendigkeit für Menschen, um ihre wechselseitigen Beziehungen in Raum und Zeit zu stabilisieren – was natürlich noch nicht bedeutet, daß es in diesem Symbolsystem Sakramente gibt. Angesichts dieser offenen Fragen und weil es mir hier um einen soziologischen Ansatz geht, will ich alle übrigen Aspekte der zur Sprache kommenden Glaubens- und Symbolsysteme vernachlässigen und mich ausschließlich auf die Verwendung der Symbole im Alltagsleben – als Regulative, als Kanäle der Einflußnahme bzw. Machtausübung – konzentrieren, d. h. nach den jeweils herrschenden Vorstellungen von der Wirksamkeit von Ritualen fragen und nicht nach der durch sie bewirkten spezifischen Orientierung.

Betrachten wir als erstes einen Stamm, dessen traditionelle Religion zunächst durch und durch magisch geprägt war, bis sich eine beträchtliche Minderheit seiner Angehörigen einer dem Protestantismus nicht unverwandten Reform des Rituals und der Gewissensbildung anschloß: die amerikanischen Navaho. Bei David Aberle heißt es dazu: »Traditionell fürchtet der Navaho Fehler im Ritual, besonders Fehler bei den strikt festgelegten Gebeten, die der Gesundbeter und der Patient im Laufe der Zeremonie, durch die die Krankheit ausgetrieben werden soll, wiederholen müssen. Ein einziges falsches Wort kann nicht nur die ganze Zeremonie wirkungslos machen, sondern sogar dazu führen, daß der Patient wegen dieses Fehlers nach Jahren wieder erkrankt ... Die übernatürlichen Mächte der Navaho werden für den Menschen schädlich, wenn er gegen eine Reihe von Tabus verstößt; aber diese Tabus haben fast nichts mit irgendwelchen moralischen Gesichtspunkten zu

tun. Wenn ein Mann einen Mord begeht, kann es sein, daß er von den Geistern verfolgt wird, aber das gleiche könnte ihm auch zustoßen, wenn er im Haus eines Kranken arbeitet oder Holz von einer Hütte verbrennt, in der jemand gestorben ist. Seine Verfolgung durch die Geister wird durch eine rituelle Befleckung ausgelöst, die nichts mit einer Strafe Gottes oder der Rachsucht der Toten zu tun hat. Gegen Diebstähle, Ehebruch, Betrug, tätliche Angriffe und Vergewaltigung gibt es keinerlei übernatürliche Sanktionen ... Gewiß, eine in Gang befindliche Zeremonie wird nachteilig beeinflußt, wenn der Sänger wütend wird oder ein Streit zwischen den Teilnehmern ausbricht. In diesem Sinne gibt es Sanktionen gegen moralisch anstößiges Verhalten – aber eben nur, solange die Zeremonie andauert. Andererseits aber lebt der Navaho dauernd in Furcht vor den Konsequenzen irgendwelcher unbeabsichtigter Tabuverstöße ...«[8]

Ein Teil der Navahos hat sich, wie ich schon sagte, von diesem extremen Ritualismus abgewandt und dem Peyote-Kult angeschlossen, dessen Hauptritual im Verzehr getrockneter Scheiben vom Peyote-Kaktus besteht. Die Vorstellungen, die die Anhänger des Peyote-Kults vom rituellen Verhalten, vom Bösen und von Gott haben, sind denen der traditionellen Navaho-Religion diametral entgegengesetzt. Sie legen den größten Wert auf das spontane und an keine Formel gebundene Gebet, ein Unterschied, über den Aberle sagt: »Während der traditionelle Navaho versucht, die übernatürlichen Mächte durch Formeln gleichsam an die Kette zu legen, versucht der Peyote-Anhänger, Gott durch seine Inbrunst zu bewegen.« Außerdem legt der Gott der Peyote-Anhänger Gewicht auf moralisches Verhalten; man muß seine Sünden bekennen, bevor man auf seinen Segen und seinen Beistand rechnen darf.

Einzelheiten findet man in David Aberles bemerkenswertem Buch über den Peyote-Kult bei den Navaho. Ich will hier nur noch kurz den Wandel der sozialen Umwelt skizzieren, der mit diesem (wie gesagt, partiellen) Wandel der religiösen Einstellung Hand in Hand ging. Vor dem Einsetzen dieses Wandels waren die Navaho Schafzüchter in dürren Landstrichen Arizonas und Neu-Mexikos – also unter denkbar ungünstigen Bedingungen. Wer eine größere Herde besaß, sammelte andere Familien um sich, die Teile seiner Herde versorgten und dafür am Ertrag beteiligt wurden. Der Zusammenhalt unter diesen Gruppen muß extrem stark gewesen sein, weil nur so wechselseitiger Beistand in Not-

[8] David Aberle, 1966.

zeiten, Rache im Fall von Übergriffen Dritter und die moralische Kontrolle über die Gruppenmitglieder zu gewährleisten war: »Die umfangreichste organisierte Verwandtschaftseinheit bei den Navaho bestand aus einer lokalen matrilinearen Abstammungsgruppe, deren Angehörige von Tag zu Tag und jahrein, jahraus kooperierten und sich wechselseitig Beistand leisteten ... Ein außergewöhnlich kalter Winter oder außergewöhnlich trockener Sommer brachte für den einzelnen häufig den Verlust seines gesamten Schafbestands mit sich. Das führte zu einer Ethik des ›Teilens‹, der gegenseitigen Hilfeleistung – wobei man sich in erster Linie auf die Verwandten der mütterlichen Seite verließ, daneben aber auch auf andere Verwandte, einschließlich der der väterlichen Seite. Von den Reichen wurde Großzügigkeit erwartet, und die Armen nahmen diese nachhaltig in Anspruch. Diese Solidarität unter Verwandten wurde noch verstärkt ... durch die Art, wie man Streitfragen beizulegen pflegte. Selbsthilfe und das Entrichten von Entschädigungen waren hier die Regel. Die Obmänner konnten nur vermitteln; und so war man bei jedem ernsthaften Streit, beim Durchsetzen von Entschädigungsansprüchen oder beim Aufbringen einer Entschädigung auf die Hilfe seiner Verwandten angewiesen.«[9]

Wie eng dieses Gemeinschaftsleben war, wie stark der Konformitätsdruck, den das Angewiesensein auf gegenseitige Hilfe mit sich brachte, kann man an der Einstellung gegenüber den Regeln der Moral ablesen. Die ersten europäischen Forscher haben es offenbar höchst befremdlich gefunden, daß die moralischen Maßstäbe der Navaho ihr Fundament nicht in der Tugendliebe hatten, sondern in der Furcht vor Repressalien, vor Verweigerung des Beistands und vor Schande. Aberle dokumentiert in seinem Buch, wie diese Basis moralischer Kontrolle der Gemeinschaft unter dem Einfluß der amerikanischen Rechts- und Gesellschaftsordnung nach und nach zerbröckelte: »Der Klanzusammenhalt wurde in dem Maße schwächer, in dem die Gelegenheiten zur gegenseitigen Hilfeleistung seltener wurden. Die Furcht vor den bedrohlichen Konsequenzen der Beistandsverweigerung durch die Gruppe wurde nach und nach geringer. Und die Furcht vor dem Gesichtsverlust, vor der öffentlichen Schande, hängt ebenfalls von dem Ausmaß ab, in dem man in eine *Face-to-Face*-Gruppe eingegliedert ist. Einerseits wurde die wechselseitige Abhängigkeit innerhalb der Gruppe geringer – und damit auch die Durchsetzungsmöglichkeiten moralischer Ansprüche –, andererseits

[9] Ibid., S. 44.

nahm durch die Lohnarbeit die Abhängigkeit nach außen ebenso zu wie die wirtschaftliche Autonomie der Familie ...«[10]

Wir sehen an diesem Beispiel, daß die enge Gruppenbindung Hand in Hand mit einer vom Ritual dominierten Religion geht und daß die zunehmende Auflösung des Gruppenverbands einen Niedergang des Ritualismus mit sich bringt – ein Wandel der Form, dem dann auch ein Wandel der Glaubensinhalte entspricht. Die soziale Erfahrung prägte den traditionellen Navaho so, daß er auf die Forderungen und Bedürfnisse seiner Gruppe nahezu mechanisch reagierte. Recht und Unrecht im abstrakten Sinne und seine eigenen inneren Motive waren für ihn wesentlich weniger wichtig als das klare Bewußtsein, zu welcher »Revanchegruppe« er gehörte und mit wem er durch ein Netz gegenseitiger Verpflichtungen verbunden war. Der neuere Navaho-Typ hingegen, der durch die erzwungenen Beschränkungen seines Viehbestands verarmt und nur unzulänglich in die amerikanische Lohn- und Geldwirtschaft eingegliedert war, lernte, zwischen den unbedingten Pflichten gegenüber seiner Familie und den nicht so unbedingten Ansprüchen der Nachbarschaftshilfe zu unterscheiden, d. h., sein Verhalten wurde durch sein persönliches Urteil bestimmt und nicht durch blinde Loyalität gegenüber der Gruppe. Er konnte nicht mehr ohne weiteres auf den Beistand seiner Verwandten rechnen; ebensowenig konnten diese ohne weiteres seinen Beistand in Anspruch nehmen – er war im wesentlichen allein und auf sich gestellt. Der Peyote-Rausch hob sein Selbstgefühl und vermittelte ihm den Eindruck einer unmittelbaren Kommunikation mit dem Bereich des Übernatürlichen. Sein Gott war ihm selber auf bemerkenswerte Weise ähnlich geworden, ein Wesen, das nicht mehr unter dem Zwang mächtiger Symbole der wechselseitigen Verbundenheit stand, ein Gott, der die Fähigkeiten und Absichten des einzelnen beurteilt, der nicht mehr ein für allemal feststehende Regeln mechanisch anwendet, sondern den Schleier der Symbole durchdringt, um das Herz des Menschen zu prüfen – kurz, ein Gott, der vom Ritual nichts mehr wissen will. Was wir hier vor uns sehen, ist gleichsam ein verkleinertes Modell der europäischen Reformation, das eine gründlichere Untersuchung wert wäre. Ich werde später noch wieder auf den Peyote-Kult bei den Navaho zu sprechen kommen, im Moment aber nicht weiter auf ihn eingehen, weil es sich bei dieser antiritualistischen Bewegung um eine Reaktion auf moderne Lebensbedingungen handelt und nicht um

10 Ibid., S. 200 f.

den (für meine Zwecke wünschenswerten) Modellfall einer wirklich primitiven Kultur.
Deshalb möchte ich mich jetzt Colin Turnbulls Studie über die Ituri-Wald-Pygmäen in Afrika zuwenden, die mir ein hinreichend solides Fundament für meine Ausgangsthese zu liefern scheint, daß die wichtigste soziale Determinante des Ritualismus das Leben in einer geschlossenen sozialen Gruppe ist.
Die genannten Pygmäen bilden einen Extremfall. Es gibt bei ihnen so wenig Rituale, daß die ersten Ethnographen, die sie beobachteten, zu der Ansicht kamen, daß sie praktisch keine eigene Religion besäßen und ihre gesamte Kultur auf Anleihen bei den benachbarten Bantu beruhe. Turnbull vertritt die diametral entgegengesetzte These, nämlich daß gerade dieser Mangel an Ritualen die Eigenständigkeit ihrer Kultur beweist. Er schildert, wie die Pygmäen pietätlos spotten, wenn sie in ein Bantu-Ritual hineingeraten, den Fruchtbarkeitsriten und dem Jagdzauber der Bantu verständnislos gegenüberstehen und sich vor Lachen nicht halten können, wenn die Bantu mit feierlichem Ernst böswillige Zauberer aufzuspüren suchen, ohne im mindesten zu fürchten, daß sie durch diese nachlässige Einstellung »unrein« werden könnten oder daß ihr Leben in Gefahr wäre. Es gibt bei ihnen keinen Totenkult, der Sündenbegriff der Bantu ist ihnen völlig fremd – wie überhaupt sämtliche Paraphernalien der Bantu-Religion. Deshalb betrachten die Bantu sie als unwissend und irreligiös. In Wirklichkeit aber verfügen sie über ein eigenes, nicht weniger eindrucksvolles und eben nur von dem der Bantu radikal verschiedenes religiöses Zeremoniell. Ihre Religion konzentriert sich auf die Innerlichkeit des Fühlens, nicht auf äußere Zeichen. Die Stimmung des Waldes, in dem sie leben, spiegelt die Stimmung der Gottheit wider; diese Stimmung des Waldes kann mit den gleichen Mitteln beeinflußt werden wie die Stimmung der Pygmäen selber – durch Gesang und Tänze. Es geht in ihrer Religion nicht um die korrekte Orientierung innerhalb eines komplizierten, den ganzen Kosmos umfassenden Kategoriennetzes, nicht um Übertretungen und nicht um Reinheitsregeln, sondern um »die Freude«.[11] Es ist eine Religion des Glaubens, nicht der Werke – um es mit einem alten Schlagwort auszudrücken.
Ihre soziale Gruppenbildung ist extrem locker. Sie besteht aus Horden, deren Zusammensetzung so fluktuierend und temporär ist, daß sich in

11 Colin Turnbull, 1965, S. 289.

einem bestimmten Gebiet »ein beständiges Zu- und Abwandern von Individuen« beobachten läßt.[12] Die Bantu-Bauern sind der Auffassung, daß es eine erbliche Zugehörigkeit bestimmter Pygmäen-Sippen zu ihren Dörfern gibt, und würden deshalb immer gerne wissen, wo diese Sippen sich faktisch aufhalten – ein hoffnungsloses Unterfangen, das Turnbull so kommentiert: »Mit den Sippen verhält es sich genau wie mit den Individuen; es gibt unzählige Jagdgebiete, in die man nach Belieben ziehen kann; und das bei ihnen herrschende System begünstigt diese Mobilität in dem Maße, daß kein Bewohner eines Bantu-Dorfs jemals mit Bestimmtheit sagen kann, welche Mbuti-Sippen gerade auf ›seinem‹ Territorium jagen . . .«[13]

Das Lager, das eine solche Horde von Netzfallen-Jägern bewohnt, wird durchschnittlich einmal im Monat verlegt; und während dieser Zeit erscheinen dauernd Neuankömmlinge, andere Angehörige der Horde wandern weiter, so daß die Zusammensetzung der Gruppe sich selbst innerhalb dieses Zeitraums ständig ändert. Während der Jagdsaison müssen mindestens sieben Männer kooperieren; andererseits aber gilt ein Lager mit zwanzig Hütten schon als sehr groß. Und in der Saison, in der Honig gesammelt wird, sind die einzelnen Gruppen noch viel kleiner.

»Offenbar gibt es bei diesen Pygmäen nur sehr wenige feste Regeln. Es gibt ein allgemeines Verhaltensmuster, dem sich jeder mehr oder weniger anpaßt; aber es wird dabei ein ziemlich breiter Spielraum von Abweichungen in Anspruch genommen und auch toleriert.«[14] In einer derartigen Gesellschaft kann man kaum erwarten, daß übermäßige Sorgfalt auf die Formalitäten des gesellschaftlichen Umgangs verwendet wird. Zur Loyalität gegenüber der Gruppe ist man immer nur für kurze Zeit verpflichtet. Streitigkeiten kann man durch Weiterwandern aus dem Wege gehen, und deshalb braucht man zu ihrer Beilegung keine umständlichen Techniken zu entwickeln oder gar institutionell zu verankern. Ich will hier nicht nur sagen, daß die Pygmäen sich gegenüber ihrem Gott genauso verhalten wie untereinander – obwohl selbst diese Platitüde Aufmerksamkeit verdient. Ich möchte vielmehr behaupten, daß die religiösen und die sozialen Formen sich in der gleichen Erfahrungsdimension herausbilden. Die Pygmäen bewegen sich frei in einer nicht festgelegten, nicht systematisierten und nicht durch Schranken

[12] Ibid., S. 109.
[13] Ibid., S. 109.
[14] Colin Turnbull, 1961, S. 80.

irgendwelcher Art begrenzten sozialen Umwelt, und deshalb ist es für sie – wie ich behaupte – schlechterdings unmöglich, eine sakramentale Religion zu entwickeln, ebenso unmöglich, wie für ihre Nachbarn, die auf den Dorfrodungen lebenden Bantu-Bauern, ein Aufgeben ihrer magischen Riten wäre.

Die Religion der Mbuti-Pygmäen ist für uns ein sehr günstiges Beispiel, weil Turnbulls Untersuchung von mustergültiger Zuverlässigkeit ist. Wenn er nicht hinreichend sorgfältig gewesen wäre, Lücken gelassen hätte, den Implikationen seiner Beobachtungen nicht nachgegangen wäre und nicht eine Fülle ergänzenden Materials beigebracht hätte, würden wir sie hier nicht als Beleg in Anspruch nehmen können. Die gleiche Qualität wird man den vorliegenden ethnographischen Studien über die Nuer und Dinka zusprechen können, Hirtenvölker im Sudan (auf die ich im 6. Kapitel noch näher eingehen werde). Keiner dieser beiden Stämme scheint ganz so »Low Church«, so gegen rituellen Pomp und Aufwand eingestellt zu sein wie die eben beschriebenen Pygmäen, und doch haben die bei ihnen arbeitenden Feldforscher beträchtliche Schwierigkeiten gehabt, ihre ethnologischen Fachkollegen davon zu überzeugen, daß ihre Berichte über den nicht-ritualistischen Charakter der Religionen dieser Völker nicht idealisierend gefärbt waren – eine Schwierigkeit, mit der jeder Ethnograph rechnen muß, der eine nicht-ritualistische primitive Religion beschreibt. Ich habe nie recht gewußt, was ich den Anthropologen erwidern sollte, die den Verdacht äußerten, daß Professor Evans-Pritchards eigene religiöse Einstellung einen Einfluß auf seine Interpretation der Nuer-Religion gehabt haben könnte.[15] Ich habe die Vermutung gehört, daß es sich bei der antifetischistischen Einstellung der Nuer[16] um eine erst kürzlich erfolgte Übernahme fremder Denkweisen handeln müsse; und auch der Gott der Nuer scheint in seinem intimen Verhältnis zum Gläubigen, in seiner Weigerung, sich durch Opfergaben beeinflussen zu lassen, und überhaupt wegen seiner Affinität zu den Gottesvorstellungen der christlichen Theologie nicht recht dem gewohnten Bild primitiver Gottheiten zu entsprechen. Ähnliches ließe sich auch über den Gott der Dinka sagen.[17] Ich habe mich sogar gefragt, ob Robin Hortons kritischer Einwand gegen Godfrey Lienhardt, er habe den magischen Gehalt der Dinka-Rituale allzu sehr heruntergespielt, vielleicht doch nicht unberechtigt wäre: »Gelegentlich

[15] E. E. Evans-Pritchard, 1956.
[16] Ibid., S. 99.
[17] Godfrey Lienhardt, 1961, S. 54 u. 73.

wird eine Abneigung spürbar, die Dinge beim richtigen Namen zu nennen. Aus dem vorgelegten Material geht z. B. klar hervor, daß die Dinka meinen, gewisse Handlungen, die erwünschte Zwecke symbolisieren, trügen von sich aus dazu bei, diese Zwecke zu verwirklichen; aber der Autor zeigt mehr als einmal die Neigung, dieses magische Element wegzurationalisieren.«[18] In dem so rezensierten Buch führt Lienhardt eine höchst subtile Unterscheidung zwischen der Ausdrucks- und der Wirkfunktion der Dinka-Rituale ein und zeigt dabei eine für mein Empfinden brillante Einsicht in die Kontrollfunktion, die das symbolische Handeln für die menschliche Erfahrung hat. Stimmt es wirklich, daß er das Ausdruckselement zuungunsten des magischen Elements überbetont hat? Horton hat Lienhardts Buch auf einer Expedition in den Mangrovensümpfen des Niger-Deltas gelesen, wo die ansässigen Gruppen eng geschlossen sind und es am magischen Charakter magischer Handlungen nichts zu zweifeln gibt. Es wäre immerhin denkbar, daß die Magie für die Bewohner der offenen Savanne längst nicht so wichtig ist.

Ich für mein Teil bin jedenfalls zu der Überzeugung gekommen, daß magische Riten nicht überall auf der Welt gleichwertig sind und daß das Interesse an der Wirksamkeit magischer Handlungen mit der Stärke der sozialen Bindungen variiert. Und wenn man daran zweifelt, daß es nicht-ritualistische primitive Religionen gibt, nähert man sich dem Standpunkt des würdigen Paters Schebesta, der den Mangel an komplexen magischen Ritualen (wie man sie bei den Bantu antrifft) bei den Pygmäen als Beweis dafür betrachtete, daß ein beträchtlicher Teil des ursprünglichen Kulturerbes der Pygmäen verlorengegangen sein müsse. Ähnlich steht es mit den Skeptikern, die meinen, daß die Berichte über die Religion der Dinka und der Nuer deren magischen Charakter nicht deutlich genug erkennen lassen. Allen diesen Argumenten liegt die Annahme zugrunde, daß primitive Religionen ausnahmslos und in gleicher Weise magisch ausgerichtet sein müßten. Was wir inzwischen über die Mbuti-Pygmäen und die »alten« und »neuen« Navaho wissen, berechtigt demgegenüber zu der Annahme, daß es durchaus nicht-ritualistische primitive Religionen gibt. Die Schwierigkeiten der Feldforscher bei den Dinka und Nuer, ihre Kollegen vom vergleichsweise geringen magischen Gehalt der von ihnen beobachteten Rituale zu überzeugen, legen die Vermutung nahe, daß es in primitiven Kulturen ein ganzes Spektrum vom hochgradig bis zum schwach ausgeprägten Ritualismus gibt.

[18] Robin Horton, 1962, S. 78.

Säkularismus wird fast einstimmig als ein ausschließlich modernes Phänomen betrachtet, das auf die zunehmende Verstädterung, das wachsende Prestige der Naturwissenschaften oder auch auf den Abbau und Verfall der traditionellen Gesellschaftsformen zurückführbar ist. Tatsächlich handelt es sich bei dem, was mit diesem Ausdruck bezeichnet wird, um einen urtümlichen Weltauffassungstyp, der (wie wir noch sehen werden) das Produkt eines bestimmten Typs von sozialer Erfahrung ist, der in keinem notwendigen Zusammenhang mit dem Stadtleben oder mit der Entwicklung der modernen Wissenschaft steht. Offenbar hat die Anthropologie an diesem Punkt versäumt, ihren Zeitgenossen den Spiegel vorzuhalten. Der Gegensatz »säkularistisch«–»religiös« hat mit dem Gegensatz »modern«–»traditionsgebunden« (bzw. »primitiv«) nicht das mindeste zu tun; und die Idee, daß der Primitive von Natur aus tiefreligiös sei, ist einfach Unsinn. In Wirklichkeit gibt es auf dem Niveau der Stammeskulturen ein ebenso vielfältiges Nebeneinander von Skeptizismus, Materialismus und spiritueller Inbrunst wie bei einem beliebigen Querschnitt der Bevölkerung von London. Die Illusion, daß alle Primitiven fromm, leichtgläubig und den Lehren von Priestern und Magiern hörig seien, hat das Verständnis unserer eigenen Zivilisation wahrscheinlich noch nachhaltiger behindert als die Interpretation der Zeugnisse längst vergangener Kulturen durch die Archäologen. So hätte z. B. Harvey Cox die säkularistischen Tendenzen der Gegenwart sicher ganz anders beschrieben, wenn ihm klar gewesen wäre, daß das, was er sagt, fast Wort für Wort auf die Einstellung bestimmter Eingeborenenstämme in Neuguinea übertragbar ist:

»Im Zeitalter der säkularen Stadt sind Fragen, mit denen wir uns beschäftigen, im wesentlichen funktionaler und operationaler Art. Wir überlegen uns, wie Macht kontrolliert und verantwortlich gemacht werden kann. Wir fragen danach, wie eine vernünftige internationale Ordnung ausgestaltet werden könnte in dieser technischen Gesellschaft, die uns überfallen hat. Wir zerbrechen uns den Kopf darüber, wie die Zauberkunst der Medizin voll angewendet werden kann, ohne daß eine Weltbevölkerung entsteht, die sich laufend am Rande des Hungertodes bewegt. Das sind pragmatische Fragen, und wir sind Pragmatiker, die an Religion höchstens am Rande interessiert sind.«[19]

Der Säkularismus ist seinem Wesen nach kein Produkt des modernen Großstadtlebens. Wenn wir unter Säkularismus Diesseitsgerichtetheit

[19] Harvey Cox, 1969, S. 95.

verstehen, die Gewohnheit, nicht hinter die Sinngegebenheiten des Alltagslebens zurückzufragen, die Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Institutionen, dann gibt es Stammeskulturen, die im vollen Sinn des Wortes säkularistisch sind. Und wer sich das als Anthropologe nicht klarmacht, wird häufig schon an der Interpretation seiner eigenen Beobachtungen scheitern. Wenn er auf einen durch und durch irreligiösen Stamm trifft, wird er mit vermehrter Tatkraft und Subtilität nach Anzeichen religiösen Verhaltens suchen und seine Befunde drücken und pressen, wie jemand, der Wasser aus einem Stein herauszupressen versucht, um die symbolische Superstruktur aufzudecken, die er dann in einer analytischen Abhandlung bis auf die soziale Substruktur hinab verfolgen kann, oder er wird wenigstens alles nur Mögliche zusammenkratzen, mit dem sich ein Schlußkapitel über die Religion des untersuchten Stammes füllen läßt.

Ein überaus typisches Beispiel für diese Verlegenheit bietet Fredrik Barths Studie über einen persischen Nomadenstamm, in der er sich in einem eigenen Anhang gegen den Verdacht verwahrt, er habe kein Organ für religiöses Verhalten oder sei ein oberflächlicher Beobachter. Er sagt dort unter anderem: »Der Mangel an rituellen Aktivitäten bei den Basseri ist für den anthropologischen Feldforscher einfach verblüffend. Zeremoniell, Meidungsbräuche und Glaubensüberzeugungen haben auf ihr Verhalten offenbar kaum einen Einfluß und kommen nur extrem selten in ihm zum Ausdruck. Und was noch schwerer wiegt: Die rituellen Elemente scheinen mehr oder weniger unverbunden nebeneinander zu stehen, bilden keinen übergreifenden Sinnzusammenhang; man hat den Eindruck, daß die Symbole weder aufeinander verweisen, noch auf wichtige Bestandteile der Sozialstruktur ...«[20] Die Basseri selbst stimmen ihm darin offenbar freimütig zu; sie betrachten sich als laue Moslems, »ziemlich uninteressiert an dem, was die persischen Mullahs predigen, und gleichgültig, was alle metaphysischen Probleme anbelangt«. Man muß es Barth hoch anrechnen, daß er seine Überraschung und seine professionelle Frustration so offen zugibt. Und er tut sein Bestes, um dem Problem noch auf anderem Wege beizukommen (weil er unerschütterlich an der Überzeugung festhält, daß es bei einer Stammeskultur ein korrekt Durkheimsches religiöses Ausdrucksleben geben muß). Zuerst versucht er es mit einem verfeinerten analytischen Instrumentarium. Er hat bis dahin nach einem spezialisierten und vom instrumentellen Verhalten deutlich unterscheidbaren Ausdrucksverhalten gesucht: Wäre es

[20] Fredrik Barth, 1964, S. 135 Anh.

möglich, daß diese Unterscheidung nicht in allen Fällen haltbar ist? Vielleicht sind hier die symbolischen Gehalte schon dem instrumentalen Verhalten immanent, finden die Sinngehalte und Werte der Basseri adäquaten Ausdruck in der dramatischen Sequenz ihrer Wanderungen zwischen den Weidegründen? »... tatsächlich kommt dieser Wert nicht in – technisch gesehen überflüssigen – symbolischen Handlungen und exotischen Paraphernalien zum Ausdruck ... sondern der Wanderungszyklus selbst bildet das Primärschema für die begriffliche Erfassung von Raum und Zeit.« Worauf er noch, etwas zaghaft, hinzufügt, daß diese Sinngehalte den instrumentellen Handlungssequenzen innewohnen können, weil »der malerische und dramatische Charakter der Betätigung die Wanderzüge zu einem fesselnden und emotionell befriedigenden Erlebnis werden läßt«.[21] Nun, dieses Pittoreskheitskriterium dürfte bei vergleichbaren Phänomenen im urbanisierten Amerika nur schwer anwendbar sein, selbst wenn es sich bei einem der großen Schweinefleischessen in Neuguinea als noch brauchbar erweisen sollte. Der Sinn des Wanderzugs kann dem Wanderzug selbst durchaus immanent sein; aber das sagt natürlich nichts über das Sinnsystem der wandernden Gesellschaft aus. Wäre es nicht einfacher, wenn man annähme, daß es sich bei einer Gesellschaft, die keine explizite symbolische Selbstdarstellung verwendet, um einen besonderen Typ von Gesellschaft handelt? Und damit wären wir dann schon fast bei dem, was Barth selbst über die Autarkie des Basseri-Haushalts sagt, der zwar »ökonomische Beziehungen zu einem außerhalb liegenden Markt unterhält, sonst aber völlig abgeschlossen gegenüber all den übrigen Nomadenhaushalten existiert – ein ganz auffallendes und fundamentales Charakteristikum der sozialen Organisation der Basseri«.[22] Was dieser und ähnliche Züge für die Erklärung der säkularistischen Einstellung tatsächlich leisten, wird im Lauf dieses Buchs noch deutlicher zu sehen sein, wenn ich meinen Ansatz weiter ausgeführt habe. Eine der augenfälligsten Formen des religiösen Verhaltens (nach dem Barth so vergeblich gesucht hat) ist die Verwendung von Körpersymbolen, die zum Ausdruck bringt, daß das Sozialsystem als Organismus aufgefaßt wird. Wo es aber überhaupt keine interpersonalen Beziehungen gibt, die den Formen oder Funktionen des Körpers auf einleuchtende Weise korrespondieren, muß ein weiter Bereich von metaphysischen Fragen, die für andere Menschengruppen brennend interessant sind, vollkommen irrelevant erscheinen.

[21] Ibid., S. 153.
[22] Ibid., S. 21.

2. Der Weg in die Innerlichkeit

Die Anhänger der Neuen Linken dürften kaum auf den Gedanken kommen, daß sie in ihrer Revolte gegen leere Rituale Nachfolger Wycliffes und anderer Reformatoren sind. Aber tatsächlich ist der Schritt vom Antiritualismus im religiösen zum Antiritualismus in einem säkularistischen Kontext ja wesentlich kleiner als der Schritt von exotischen Stammeskulturen zur europäischen Religionsgeschichte. Und wenn wir den ersteren Schritt tun, können wir unschwer sehen, daß die Entfremdung von den herkömmlichen sozialen Werten fast immer eine ganz bestimmte Form annimmt: Man verwirft nicht nur irrelevante Rituale, sondern das Ritual als solches, sieht den höchsten Wert in der Innerlichkeit des Erlebens und lehnt dessen normierte Ausdrucksformen ab, bevorzugt die intuitiven und spontan zugänglichen Formen der Erkenntnis und revoltiert gegen die Vermittlerrolle der Institutionen, sucht nach Kräften zu verhindern, daß sich Gewohnheiten herausbilden, die zur Basis eines neuen Symbolsystems werden könnten. Im Extremfall versucht der Antiritualismus, jede Kommunikation auf der Basis eines komplexen Symbolsystems zu unterbinden. Wie wir im folgenden noch sehen werden, läßt sich diese Einstellung nur im unorganisierten Anfangsstadium neuer Bewegungen durchhalten. Wenn sich gegen Ende dieses Proteststadiums das Bedürfnis nach Organisation durchsetzt, wird der Konflikt sichtbar zwischen der antiritualistischen Grundeinstellung und der auf die Dauer unumgänglichen Notwendigkeit, ein kohärentes Ausdruckssystem zu entwickeln; und dann beginnt die Wiedereinsetzung des Ritualismus innerhalb des neuen Kontexts von sozialen Beziehungen. Fundamentalisten-Sekten, deren Einstellung gegenüber dem Abendmahlssakrament dezidiert antimagisch ist, übernehmen eine magische Einstellung zum Wortlaut der Bibel. Revolutionäre, die für die Redefreiheit auf die Barrikaden gegangen sind, greifen zu repressiven Sanktionen, um eine babylonische Sprachverwirrung zu verhindern.

Jedesmal jedoch, wenn die Welle der Revolte und des Antiritualismus abebbt und das Bedürfnis nach rituellem Ausdruck sich wieder durchsetzt, hat das erneuerte Symbolsystem etwas vom kosmisch-umfassenden Charakter des ursprünglichen verloren. Daß wir am Ende der Bewegung, nach der Säuberung der alten Rituale, einfacher und ärmer dastehen, gleichsam als rituelle Bettler, entspricht der Absicht. Aber auch andere Dinge gehen bei diesem Reinigungsprozeß verloren, nicht zuletzt das Gefühl für die historische Artikulation, die Breite und Tiefe der Vergangenheit. Die neuentstandene Sekte führt ihren Ursprung auf die Urkirche zurück, auf das Pfingstwunder oder auf die Sintflut, in jedem Falle aber gleicht das Bewußtsein dieser historischen Kontinuität einem sehr, sehr dünnen Faden. Nur ein extrem enger Bereich historischer Erfahrungen wird zugelassen, wenn es um die Vorgänger der gegenwärtigen Gemeinde geht. Bei aller Einfachheit des Abendmahlsritus, dem Brechen des Brots, der Angleichung an die schlichten Fischer-Apostel ist man doch äußerst heikel, was die Ahnen anbetrifft, über die gesprochen werden darf. Ebenso wie die politischen Revolutionäre die Könige und Königinnen aus den Geschichtsbüchern streichen, haben die christlichen Antiritualisten die Päpste und Heiligen verbannt und versucht, zu einem vom historischen Ballast befreiten Neuanfang zu kommen.

Aber dieser Vergleich mit den sich abwechselnden Ausschlägen des Pendels bringt uns bei der Interpretation des Antiritualismus noch nicht weit genug. Denn neben den eben genannten Phänomenen gibt es noch einen langfristigen säkularistischen Trend, der zu einer immer geringeren Aufnahmefähigkeit für verdichtete Symbole geführt hat und zu einer allgemeinen Beschäftigung mit dem Problem der Sinnentleerung. Die Abwendung vom Ritual wird in diesem Zusammenhang von einer immer stärkeren Hinwendung zur ethischen Empfindsamkeit begleitet. So sind z. B. in den Vereinigten Staaten die christlichen Konfessionen kaum noch voneinander (und von den jüdischen Gemeinden) zu unterscheiden; sie sind immer weniger bereit, sich auf doktrinäre Streitfragen einzulassen, und mit zunehmender Ausschließlichkeit in Sozialhilfeprogrammen engagiert. Dieser Trend ist von Herberg in seinem Buch *Protestant, Catholic, Jew*[1] beschrieben und von Neal[2] durch ausführliche Untersuchungen belegt worden. Zu seiner Interpretation möchte ich jedoch auf einen anderen Soziologen zurückgreifen, dessen Arbeiten mir in diesem Zusammenhang besonders relevant erscheinen.

[1] Will Herberg, 1960.
[2] M. A. Neal, 1965.

Rituale sind mit an erster Stelle eine Form der Kommunikation, und deshalb dürfte eine Untersuchung mit den Mitteln der Soziolinguistik zu fruchtbaren Ergebnissen führen. Ich möchte im folgenden den Versuch einer soziolinguistischen Analyse des Rituals unternehmen, die von den Ansätzen Basil Bernsteins ausgeht, Ansätzen, die ihrerseits wiederum vom Denken Durkheims und Edward Sapirs beeinflußt worden sind.[3] Bernstein versucht aufzuzeigen, auf welche Weise Sprachsysteme die gesamte Erfahrungswelt der in einem solchen System Sprechenden transformieren. Seine ebenso subtilen wie umfassenden Untersuchungen kreisen um die Einsicht Sapirs, daß die Sprache einen beherrschenden Einfluß auf die Kultur derjenigen, die sie sprechen, ausübt: »Es ist eine Illusion, wenn man meint, daß sich der Mensch im wesentlichen unabhängig von der Sprache an die Realität anpaßt und daß die Sprache gleichsam nur ein beiläufiges Hilfsmittel ist, das man verwendet, um bestimmte Kommunikations- und Reflexionsprobleme zu bewältigen. Tatsächlich ist die ›reale‹ Welt weitgehend eine unbewußte Konstruktion, die auf den Sprachgewohnheiten einer bestimmten Menschengruppe beruht ... Wir sehen, hören und erfahren Dinge auf eine ganz bestimmte Weise, weil uns die Sprachgewohnheiten unserer Gruppe für die Wahl einer bestimmten Interpretationsweise prädisponiert haben.«[4]
Es handelt sich bei dem nun Folgenden, wie schon gesagt, um den Versuch, Bernsteins Ansatz in einer Analyse des Rituals durchzuführen. Und es dürfte sich für unser Verständnis religiösen Verhaltens als förderlich erweisen, wenn uns der Nachweis gelingt, daß es sich bei den Formen des Rituals – ebenso wie bei den Sprachformen – um »Übermittler« der Kultur handelt, die ihren Ursprung in bestimmten sozialen Beziehungen haben und durch Auswahl und Hervorhebung einen kanalisierenden Einfluß auf das soziale Verhalten ausüben. Aber selbst wenn wir hier zu einer Übersicht über Bernsteins Thesen gekommen sind und sie auf das Ritual als Kommunikationsmedium angewendet haben, werden wir vom Verständnis der antiritualistischen Einstellung im Licht dieser Einsichten noch weit entfernt sein. Auf dieses Problem will ich – soweit es mir gelingt – im letzten Kapitel eingehen.
Bernstein setzt sich überzeugend von der Position Benjamin Lee Whorfs und anderer ab, die in der Sprache ein autonomes kulturelles Agens gesehen und verabsäumt haben, die formalen Sprachstrukturen zur Struktur der sozialen Beziehungen in Relation zu setzen. Tatsächlich

[3] Basil Bernstein, 1965, S. 148.
[4] Edward Sapir, 1933, S. 155–169, zit. nach Bernstein, op. cit.

dürfte es vor Bernstein kaum möglich gewesen sein, eine derartige Relation herzustellen, denn über weite Strecken entwickelt sich die Sprache ja zweifellos nach autonomen Regeln. Und deshalb ist es eigentlich kaum überraschend, daß die zeitgenössischen Soziologen (wie Bernstein ihnen in der hier schon mehrfach zitierten Arbeit vorwirft) weitgehend übersehen, daß der Mensch ein sprechendes Wesen ist – es sei denn, sie beschäftigten sich speziell mit der Sprache, und in diesem Falle neigen sie dazu, ihre integrierende bzw. trennende Funktion hervorzuheben.
Die Sprache wird von den Soziologen nur allzu oft als eine selbstverständliche Gegebenheit betrachtet. Und die Analyse der Sprache als einer ebenso fundamentalen sozialen Institution wie Religion und Familie steckt immer noch in den ersten Anfängen. Aber auch die Sozialanthropologen haben keinen Grund, das, was sie bisher bei der Analyse des Rituals geleistet haben, mit Selbstzufriedenheit zu betrachten. Gewiß, sie vernachlässigen dieses Gebiet nicht, und sie begnügen sich auch nicht mit der Annahme, daß die Bedeutung des Rituals im sozialen Zusammenhang sich in seiner integrierenden bzw. trennenden Funktion erschöpft. Sie haben eine unglaubliche Menge von Daten zusammengetragen und für den jeweils untersuchten Stamm jenes Symbolsystem ermittelt, in dem dessen soziale Ordnung zum Ausdruck kommt. Aber warum einige Stämme religiös sind und andere areligiös oder auf religiösem Gebiet von reinem Nützlichkeitsdenken geleitet, warum einige von der Angst vor Hexen und Zauberern besessen sind und andere nicht – das sind Fragen, die bisher nur gelegentlich und mehr beiläufig gestellt worden sind. Und bei den wesentlich tiefergreifenden Fragen, ob die Funktion symbolischer Formen rein expressiv ist, ob es sich bei ihnen um – wie Sapir gesagt hat – »Hilfsmittel« handelt, die »man verwendet, um bestimmte Kommunikations- und Reflexionsprobleme zu bewältigen«, oder ob sie mit den sozialen Situationen, deren Produkt sie sind, wiederum in Interaktion stehen, und ob ihr Einfluß im letzteren Falle als einengend und »reaktionär« betrachtet werden muß – zu diesen Fragen gibt es bisher nichts, was man als systematischen Ansatz bezeichnen könnte. Ganz zu schweigen davon, daß bisher kein Bezugsrahmen entwickelt worden ist, der es uns gestatten würde, die Ergebnisse von Stammesuntersuchungen auf die Verhältnisse in unserer eigenen, eben der Industriegesellschaft zu übertragen. Genau dies ist der Punkt, wo die revolutionäre Einsicht, daß es sich bei der Sprache um einen sozialen Vorgang handelt, uns weiterhelfen kann.
Bernstein geht von der Feststellung aus, daß es zwei linguistisch und

soziologisch unterscheidbare Grundformen des Sprachaustauschs gibt. Die erste bildet sich in räumlich eng begrenzten und auch sonst übersichtlichen Gesellschaften aus, in denen alle Sprecher von den gleichen Grundannahmen ausgehen; bei ihr trägt jede Äußerung dazu bei, die soziale Ordnung zu bestätigen. Der Sprachaustausch hat in diesen Fällen eine solidaritätserhaltende Funktion, ähnlich der, die Durkheim der Religion in den primitiven Gesellschaften zugeschrieben hat. Die zweite Grundform dagegen ist typisch für soziale Situationen, in denen der eine Sprecher die Grundannahmen des anderen nicht teilt oder gar nicht kennt. In solchen Fällen besteht die Primärfunktion der Sprache darin, die Auffassungen des Sprechers in ihrer ganzen Individualität zum Ausdruck zu bringen und die Kluft zwischen den unterschiedlichen Grundannahmen zu überbrücken. Die diesen beiden Grundformen des Sprachaustauschs zugehörigen Sozialsysteme entsprechen den beiden nach Durkheim durch »mechanische« bzw. »organische« Solidarität charakterisierten Gesellschaftstypen. Schon diese Affinität zur Durkheimschen Wissenssoziologie (deren Ursprünge auf die Untersuchung der Kommunikationsfunktion von Ritualen in Stammeskulturen und in der Industriegesellschaft zurückgehen) sollte für die Anthropologen Grund genug sein, sich für die Arbeiten Bernsteins zu interessieren. In dem 1970 veröffentlichten Aufsatz ›A Sociolinguistic Approach to Socialization‹ heißt es: »... unterschiedliche Sprachsysteme bzw. Codes schaffen für die, die sie sprechen, unterschiedliche Relevanzordnungen und Beziehungsverhältnisse. Die Erfahrung der Sprechenden wird transformiert durch das, was durch ihr jeweiliges Sprachsystem als bedeutungsvoll und relevant herausgestellt wird. Wenn ein Kind seine Muttersprache lernt oder – wie ich im folgenden sagen werde – bestimmte Sprachcodes erlernt, die sein Verbalverhalten regulieren, lernt es gleichzeitig damit die Anforderungen der es umgebenden Sozialstruktur kennen. Die Erfahrung des Kindes wird durch die Lernprozesse beim dem Anschein nach freiwilligen und spontanen Hervorbringen seiner Sprachakte transformiert. Der Prozeß des Sprachaustauschs mit seinen mannigfaltigen Konsequenzen ist im wesentlichen das, was die vorliegende Sozialstruktur zum Substrat sämtlicher Erfahrungen des Kindes werden läßt. So gesehen, wird jedesmal, wenn das Kind spricht oder zuhört, die ihm eingeprägte Sozialstruktur verstärkt und seine soziale Identität geformt.«[5]

[5] Basil Bernstein, 1970.

Bei den Sprachcodes unterscheidet Bernstein wiederum zwei Typen. Der erste ist der von ihm so genannte *elaborierte* Code, bei dem der Sprecher innerhalb eines weiten, auf Flexibilität hin angelegten Bereichs syntaktischer Alternativen eine Auswahl treffen kann – und deshalb das, was er sagt, auf relativ komplexe Weise vorausplanen muß. Beim zweiten Typ, dem *restringierten* Code, ist der dem Sprecher zur Verfügung stehende Bereich syntaktischer Alternativen wesentlich enger und wesentlich starrer organisiert. Der elaborierte Code ist auf Sprecher zugeschnitten, die ihre Intentionen explizit zum Ausdruck bringen und z. B. allgemeine Prinzipien erläutern wollen. Beide Typen entspringen einem eigenen Typ von sozialer Umwelt; und wenn ich recht verstanden habe, werden die Unterschiede zwischen den beiden Codes ausschließlich durch ihr Verhältnis zum sozialen Kontext bedingt. Der restringierte Code ist aufs engste mit der ihm zugehörigen Sozialstruktur verflochten, jede Äußerung in ihm erfüllt einen doppelten Zweck: Einmal dient sie – wie sich von selbst versteht – dazu, gewisse Informationen zu übermitteln, daneben aber ist sie in jedem Falle auch ein Ausdruck, eine Ausschmückung und eine Verstärkung der Sozialstruktur. Diese zweite Funktion ist die eigentlich dominierende, während es sich beim elaborierten Code um eine Sprachform handelt, die sich im Laufe ihrer Entwicklung mehr und mehr von dieser Funktion befreit, so daß ihre Primärfunktion schließlich im Organisieren von Denkprozessen, im Unterscheiden und Kombinieren von Ideen besteht. Im Extremfall kann sich der elaborierte Code so weit von der sozialen Grundstruktur ablösen, daß er zum dominierenden Faktor bestimmter sozialer Situationen wird und die Struktur der Gruppe sich ihm anpassen muß statt umgekehrt – akademische Vorlesungen sind ein typisches Beispiel dafür.

Ein wesentlicher Gesichtspunkt, den man auf gar keinen Fall übersehen darf, ist der, daß es sich beim elaborierten Code um ein Produkt der Arbeitsteilung handelt. Je differenzierter das Sozialsystem wird und je vielfältiger die Spezialisierung der Entscheidungsträgerrollen, um so größer wird der Druck in Richtung auf die Herausbildung von Kommunikationskanälen zur Übertragung explizit formulierter Richtlinien, einschließlich der Artikulation ihrer Konsequenzen. Das industrielle System fordert von den Ausbildungsinstitutionen, mehr und mehr sprachlich artikulationsfähige Absolventen hervorzubringen, denen Managementrollen übertragen werden können. Der restringierte Code läßt sich dann gleichsam als Kontrastexemplar verstehen; er bildet sich

dort heraus, wo diese Bedürfnisse am wenigsten empfunden werden. Bernsteins Untersuchungen in Londoner Schulen und Familien haben ergeben, daß der jeweilige Code schon im frühesten Kindesalter durch die Mutter vermittelt wird. Jedes der beiden Sprachsysteme entwickelt sich innerhalb eines korrespondierenden Systems der internen Familienkontrolle. Bernstein hat bei diesen Untersuchungen Mütter aus Arbeiter- und Mittelschichtfamilien befragt, wie sie ihre Kinder unter fünf Jahren kontrollieren, was geschieht, wenn das Kind nicht ins Bett will, nicht essen will, Geschirr zerbricht usw., und anhand der Antworten dann spezifische Wertmuster, Person- und Moralbegriffe rekonstruiert.
Restringierte Codes werden innerhalb eines Familientypus entwickelt, den Bernstein als »positionale« Familie kennzeichnet. In diesen Familien wird das Kind durch die Entwicklung und ständige Verstärkung seines Gefühls für bestimmte soziale Ordnungsmuster kontrolliert, für durch Zuschreibung festgelegte Rollenkategorien. Wenn es fragt: »Warum muß ich das-und-das tun?«, wird in der Antwort auf bestimmte Positionen im Ordnungsmuster Bezug genommen: »Weil ich es sage« (Hierarchie), »Weil du ein Junge bist« (Geschlechterrolle), »Weil das alle Kinder tun« (Altersstatus), »Weil du der Älteste bist« (Senioritätsprinzip). Im Laufe der Zeit bildet sich in der Erfahrung des Kindes ein Geflecht, ein Netz von Rollenkategorien heraus; was es als Recht und Unrecht empfindet, bestimmt sich nach der vorgegebenen Struktur, ebenso sein Selbstverständnis. Das Neugierverhalten des Kindes in Arbeiter- und manchmal auch in Aristokratenfamilien wird für die Aufgabe in Anspruch genommen, seine soziale Umwelt intakt zu erhalten.
Ich möchte hier Bernstein selbst etwas ausführlicher zitieren. Unterschiede im sprachlichen Ausdrucksverhalten sind, wie er sagt,

> »symptomatisch für einen bestimmten Kommunikationstyp, keineswegs zufällig, sondern abhängig von einer jeweils ganz bestimmten Sozialstruktur. Diese Unterschiede beruhen, wie ich zu zeigen versuchen werde, auf der Verwendung eines bestimmten Sprachcodes, eines (restringierten) Codes, der die verbale Artikulation von Bedeutungsnuancen erschwert, dafür aber den Sprecher für bestimmte eindeutige soziale Beziehungen empfänglich macht, für klar umrissene Autoritätsverhältnisse, welche die Richtschnur des Handelns bilden. Es ist dies ein Code, der zur Erhaltung der Gruppensolidarität beiträgt, auf Kosten der individuellen Ausdrucksfähigkeit und Unterschiedlichkeit ihrer Mitglieder, ein Code, der den Übergang von der

Emotion zur Handlung erleichtert und in dem Bedeutungsverschiebungen häufiger averbal signalisiert als durch Veränderungen der Wortwahl artikuliert werden ... Wie kommt diese Transformation der Erfahrung zustande? Welches Element einer Kultur ist für ihr Sprachsystem bestimmend? ... Unterschiedliche Sozialsysteme erzeugen unterschiedliche Sprachsysteme. Diese Sprachsysteme bzw. Codes enthalten Auswahlprinzipien, d. h. Prinzipien, welche die Auswahl bestimmen, die das Individuum im syntaktischen und lexikalischen Bereich jeweils trifft. Unter dem Entwicklungsgesichtspunkt wird das Individuum durch das, was es in einem bestimmten Augenblick faktisch sagt, seinerseits transformiert.

Wenn das Kind seine Muttersprache erlernt, in unserer Terminologie also den spezifischen Code, der sein Verbalverhalten regelt, dann lernt es gleichzeitig damit, die Anforderungen der es umgebenden Sozialstruktur zu erfüllen. Unter diesem Gesichtspunkt wird dem Kind jedesmal, wenn es spricht, die Sozialstruktur, der es angehört, eingeprägt, seine soziale Identität entwickelt und abgegrenzt. Die Sozialstruktur wird für das Kind im Laufe seiner Entwicklung durch die Formung seiner Sprachakte zur psychischen Realität. Das heißt dann aber, daß sein Orientierungsprozeß im Hinblick auf die Welt und die sozialen Beziehungen, in denen es steht, durch die Implikationen des von ihm erlernten Sprachsystems ausgelöst und systematisch verstärkt werden. Dem allgemeinen Muster seines Sprechens liegen vorgegebene Auswahlen zugrunde, die eingebaute Bevorzugung bestimmter Alternativen, Planungsprozesse, die sich im Lauf der Zeit entfalten und stabilisieren – Codierungsprinzipien, die seine Orientierung auf bestimmte soziale, intellektuelle und emotionale Bezugsobjekte lenken.«[6]

»Wenn ein Kind einen restringierten Code lernt, lernt es, die Sprache auf eine ganz bestimmte Weise wahrzunehmen. Sie wird von ihm nicht als eine Anzahl theoretischer Möglichkeiten wahrgenommen, die zur Kommunikation seines individuellen Erlebens in Anspruch genommen werden könnten, nicht primär als ein Weg, auf dem ein Selbst zum anderen finden kann. Und wenn das so ist, ist anzunehmen, daß der Bereich des Selbst nicht sprachlich differenziert und zum Objekt einer besonderen Wahrnehmungsbetätigung wird und daß auch die Motivationen anderer nicht zum Anlaß von Nachfragen und

[6] Basil Bernstein, 1964, S. 56 ff.

verbaler Ausführungen werden. Der entscheidende Punkt ist, daß die Identität des Individuums sich diesem durch die konkreten Symbole seiner Gruppe enthüllt, und nicht durch Probleme, die sich ihm stellen und die es auf sich gestellt zu bewältigen hat ... Ein entscheidender Aspekt bei der Betrachtung der Familie sind die Mittel, durch die Autorität zum Ausdruck gebracht wird, vor allem der Typ der verbalen Interaktion, der durch die Autoritätsverhältnisse geschaffen wird. Ich werde zu zeigen versuchen, daß wir bei Elternpaaren, deren Kommunikationsmedium ein restringierter Code ist, auf eine spezifische Form des Autoritätsverhaltens treffen. Der Ausdruck der Autorität kann entweder in einer Form erfolgen, welche die Chancen der verbalen Interaktion beschneidet, oder aber in einer Form, welche die verbale Interaktion verstärkt. Der dem Kind innerhalb des Autoritätsverhältnisses zur Verfügung stehende Spielraum kann sich auf vorbehaltlosen Gehorsam, In-sich-Zurückziehen oder Rebellion beschränken oder aber ihm eine Vielfalt von Reaktionsmöglichkeiten offenlassen ... Bei statusorientierten Appellen wird dem konkreten Verhalten des Kindes eine allgemeine oder lokale Verhaltensregel konfrontiert: ›Man putzt sich die Zähne‹, ›Man führt sich im Bus nicht so auf‹, ›Als Schüler an einer guten Schule benimmt man sich nicht so‹. Daneben gibt es bei statusorientierten Appellen auch noch die Möglichkeit, das Verhalten des Kindes an Verhaltensregeln zu messen, in denen auf sein Alter, sein Geschlecht oder bestimmte Altersdifferenzen Bezug genommen wird, z. B.: ›Jungen spielen nicht mit Puppen‹, ›Du bist jetzt eigentlich schon zu groß dafür‹, ›Man redet nicht so mit seinem Vater (seinem Lehrer, dem Sozialfürsorger usw.)‹. Derartige Statusappelle enthalten Implikationen, die man nicht gering einschätzen darf. Wenn sie nicht befolgt werden, kann die Beziehung rasch in eine unverhüllte Machtbeziehung umschlagen, die sich gegebenenfalls in Strafhandlungen äußert. Statusorientierte Appelle sind ihrem Charakter nach unpersönlich. Ihre Wirksamkeit beruht auf dem Status des Regelgebers. Der Effekt derartiger Appelle besteht darin, dem durch sie Gemaßregelten die Kultur bzw. Lokalkultur einzuprägen und ihn den übrigen Angehörigen seiner Gruppe anzugleichen. Wenn ein Kind dagegen rebelliert, fordert es letzten Endes die Kultur heraus, der es angehört, und dadurch wird der Regelgeber zu Strafhandlungen genötigt.«[7]

[7] Ibid., S. 59 f.

Im Gegensatz zum »positionalen« wird bei dem zweiten, von Bernstein als »personal« gekennzeichneten Familiensystem das Gewicht nicht auf ein feststehendes Rollenmuster gelegt, sondern auf die Autonomie und die Einmaligkeit des Individuums. Wenn ein Kind eine Frage stellt, fühlt sich die Mutter verpflichtet, diese Frage so klar und ausführlich wie möglich zu beantworten. Die Neugier des Kindes wird benutzt, um seine Sprachkontrolle zu verbessern, ihm Kausalbeziehungen vor Augen zu führen und in ihm die Fähigkeit zu wecken, die Konsequenzen seines Verhaltens richtig einzuschätzen. Sein Verhalten wird vor allem dadurch kontrolliert, daß man es für die Gefühle anderer empfänglich macht und es zur introspektiven Betrachtung eigener Gefühle anregt: »Warum darf ich das jetzt nicht?« »Weil dein Vater Sorgen hat«, »Weil ich Kopfschmerzen habe« oder: »Was würdest du wohl dazu sagen, wenn du ein Hund bzw. eine Fliege wärst?«

Das Verhalten des Kindes wird durch personorientierte Appelle kontrolliert: »Bei diesen Appellen wird das Verhalten des Kindes zu den Gefühlen des Regelgebers (Elternteils) in Beziehung gesetzt, oder zur Bedeutung der fraglichen Handlung, die wiederum explizit auf den Regelbeeinflußten, das Kind, bezogen wird, z. B.: ›Papa wird es schön finden, wird gekränkt sein, wird enttäuscht, ärgerlich, außer sich vor Freude sein usw. usw., wenn du . . .‹ oder: ›Wenn du das jetzt nicht sein läßt, wird es dir hinterher leid tun, daß du der Katze wehgetan hast‹ . . . Die Kontrolle vollzieht sich auf dem Wege über die verbale Manipulation von Gefühlen oder durch das Erläutern von Gründen, die das Kind zu seinen Handlungen in Beziehung setzen. Auf diese Weise wird dem Kind der Regelgeber als Person zugänglich, und ebenso werden ihm die Beziehungen seiner Handlungen zu ihm selbst und deren Konsequenzen zugänglich . . . Die statusorientierten Appelle beziehen ihre Wirksamkeit aus Statusunterschieden, die personorientierten Appelle dagegen überwiegend aus einer Manipulation des Denkens und Fühlens.«[8]

Auf diese Weise bleibt dem Kind die Einordnung in ein System starrer Positionen erspart, aber dafür wird es zum Gefangenen eines Systems von Gefühlen und abstrakten Grundsätzen. Der Typ der personalen Familienkontrolle begünstigt die Entwicklung der sprachlichen Ausdrucksfähigkeit; das Kind wird in der Regel bessere Prüfungsergebnisse nach Hause bringen, weil es den elaborierten Code beherrscht. Es kann

[8] Ibid., S. 60.

später dann bis in die Spitzenpositionen der Gesellschaft vordringen, Premierminister werden, Generalsekretär der Vereinten Nationen oder was es sonst noch gibt. Zugrunde liegt diesem Kontrollsystem die Sorge um die Entwicklung des Kindes und seinen schulischen bzw. Studienerfolg – eine Sorge, der wahrscheinlich nicht einfach Ehrgeiz zugrunde liegt, sondern die Einsicht, daß in einer sich ständig wandelnden Welt Ausbildung das einzige ist, was den Aufstieg in eine sozial privilegierte Position sichern kann. Das Kind wird für eine soziale Umwelt erzogen, die in dauernder Veränderung begriffen ist. Während seine Eltern – infolge der berufsbedingten Mobilität – von einer Stadt in die andere oder auch von einem Land ins andere ziehen, wächst das Kind in einem relativ unstrukturierten Familiensystem heran, in einem Ensemble individueller Gefühle und Bedürfnisse. Was Recht und Unrecht ist, lernt es auf dem Wege der Reaktion auf diese Gefühle. Es verinnerlicht nicht eine ganz bestimmte Sozialstruktur, sondern befindet sich gleichsam in einem beständigen Zustand der inneren Gärung, der von seiner stets reizbaren ethischen Sensibilität in Bewegung gehalten wird. Wir erkennen unmittelbar und aufgrund eigener Erfahrung, daß dieser Sachverhalt die Grundlage des Entwicklungstrends vom Ritual zur Ethik bildet – und können uns deshalb den Verweis auf all die literarischen und philosophischen Klischees der letzten hundert Jahre schenken, die zur Rechtfertigung dieses Systems herangezogen werden könnten.
Veranschaulichen wir uns Bernsteins Ansatz noch einmal in Form einiger Diagramme! Beim ersten deutet der nach rechts weisende Pfeil an, wie sich die Form der Familienkontrolle in zunehmendem Maße von der unmittelbaren Sozialstruktur der Familie und des lokalen Gemeinwesens ablöst und den Anforderungen der umfassenderen Sozialstruktur der Industriegesellschaft anpaßt.[9]

1. Diagramm: Familienkontrolle

Kontrolle

——————————————→

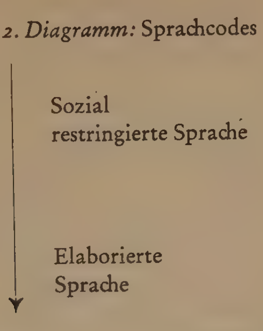
Positional Personal

Beim zweiten Diagramm zeigt der nach unten weisende Pfeil den gleichen Effekt der Industriegesellschaft auf die Entwicklung des Sprach-

[9] Basil Bernstein, 1970.

systems: Die verbale Kommunikation wird mehr und mehr aus ihrer Gebundenheit an den unmittelbaren sozialen Kontext herausgelöst und nimmt die Form des der umfassendsten Sozialstruktur angepaßten elaborierten Codes an.

2. Diagramm: Sprachcodes



Im Verlauf des Prozesses, in dem die Sprache ihre soziale Gebundenheit abstreift, wird sie, wie wir gesehen haben, zu einem hochgradig spezialisierten und unabhängigen Denkwerkzeug. Basil Bernstein hat, wie mir scheint mit Recht, darauf hingewiesen, daß es bei der Emanzipation der Sprache von der sozialen Kontrolle im religiösen Bereich zu einigen vom Standardschema abweichenden Erscheinungen kommt. Die folgende Tafel (Diagramm 3) gibt eine zusammenfassende Übersicht über wichtige Punkte unserer Diskussion. Sie ist zugestandenermaßen ziemlich »impressionistisch« angelegt und ist im wesentlichen auch bloß als anschauliche Hilfe für die Diskussion der vor dem Hintergrund dieses Grundschemas zu erwartenden Übergangsphänomene gedacht.

Unbestreitbar ist bei dieser Tafel noch Verschiedenes problematisch. Wahrscheinlich werden wir uns auf ihr am besten zurechtfinden, wenn wir zuerst die Felder A und B betrachten. Zum Feld A gehört die Mehrzahl der primitiven Kulturen, bei denen die Sprachformen fest in eine stabile Sozialstruktur eingeordnet sind und die Primärfunktion der Sprache darin besteht, die auf unangreifbaren metaphysischen Voraussetzungen beruhende Sozialstruktur zu bestätigen und auszuschmücken. Bei Systemen dieser Art darf man erwarten, daß als Kardinaltugenden die Eigenschaften bewundert werden, durch die das Sozialsystem gestützt wird, und die schlimmsten und hassenswertesten Sünden in Verstößen gegen dieses System bestehen. Die individuellen Motivationen sind irrelevant, weil es ja nur darauf ankommt, daß der einzelne den

3. Diagramm: Allgemeine Weltauffassungen

(I) Kardinaltugenden
(II) Todsünden
(III) Selbstauffassung
(IV) Kunstform

A	Sozial restringierte Sprache C
(I) Frömmigkeit, Ehrgefühl (Respekt vor dem Rollensystem)	(I) Aufrichtigkeit, Echtheit
(II) Formale Verfehlungen gegenüber der Sozialstruktur	(II) Sünden gegen das Selbst, Heuchelei, Grausamkeit, Hinnehmen von Frustrationen
(III) Passives Selbst, undifferenziertes Element in einer strukturierten Umwelt	(III) In sich differenziert Handelnder, der versucht, die unstrukturierte Umwelt zu kontrollieren
(IV) Primitiv: strukturelle Elaborationen sozialer Kategorien, Menschen als fassadenhafte allegorische Figuren	(IV) Romantisch: Triumph des Individuums über die Struktur (Flucht, kurzes Glück usw.)
System der	Familienkontrolle
Positional	*Personal*
(I) Wahrheitsliebe, Pflichtgefühl	(I) Streben nach persönlichem Erfolg, Philanthropie
(II) Nichterfüllung der Anforderungen der Sozialstruktur	(II) Allgemeines, individuelles und kollektives Schuldgefühl
(III) Aktiv Handelnder, in sich differenziert, rollenorientiert	(III) Isoliertes Subjekt
(IV) Klassisch: Triumph der Struktur über das Individuum	(IV) Professionalismus: Überwiegendes Interesse an Techniken und Materialien des kreativen Prozesses
B	Elaborierte Sprache D

Anforderungen des Systems genügt; und deshalb wird das Individuum auch kaum als ein »Selbst« betrachtet, das aus komplexen Beweggründen handelt, sondern eher als eine Art passiver Schauplatz, auf dem äußere Kräfte ihre Konflikte untereinander austragen. Sozialstrukturen dieses Typs bringen totemistische Denksysteme hervor sowie Kunstformen, in denen soziale Dichotomien und die Konfrontation sozialer Grundkräfte ihren Ausdruck finden. Das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft dagegen ist praktisch kein Thema. Diese Merkmalsklasse ist für Kulturen charakteristisch, in denen die schriftsprachliche Betätigung geringfügig (oder nicht-existent) und die Sozialstruktur stabil ist.

Im Felde B haben sich Sprechen und Denken zu spezialisierten Entscheidungswerkzeugen entwickelt; aber die Sozialstruktur hat ihre Mitglieder immer noch fest im Griff, und zwar so weit, daß ihre Grundvoraussetzungen nicht in Frage gestellt werden. Das elaborierte Sprachsystem ist immer noch den Erfordernissen der Sozialstruktur untergeordnet, benutzt die mittlerweile entwickelte Fähigkeit zur philosophischen Reflexion zur Klärung und Rechtfertigung der Grundvoraussetzungen dieser Struktur. Wir haben hier, anders gesagt, das Feld vor uns, in das Aristoteles einzuordnen wäre. Das Resultat derartiger Reflexionen ist ein Bewußtwerden der Anforderungen, welche die Sozialstruktur an das Individuum stellt, und daneben der Möglichkeit, daß das Individuum diese Anforderungen nicht auf angemessene Weise erfüllt. Demgemäß gelten Wahrheitsliebe und Pflichtgefühl als Kardinaltugenden – denn in ihnen kommt ja die Überzeugung zum Ausdruck, daß die Sozialstruktur eine rationale Basis und folglich einen berechtigten Anspruch auf die Einordnung des Individuums hat. Infolge der neuerrungenen Reflexionsfähigkeit und Unabhängigkeit des Denkens spielt das Selbst eine durchaus aktive Rolle. Die Möglichkeit, daß das Individuum die Ansprüche der Sozialstruktur zurückweist, wird erkannt, aber in jedem Falle als verwerflich betrachtet. Vielleicht ist es ein zulässiger und nützlicher Hinweis daran zu erinnern, daß uns der typische Ausdruck dieser Einstellungen in der klassischen Tragödie, z. B. im »Ödipus« und in »Le Cid«, vor Augen geführt wird.

In den Feldern C und D hat die Sozialstruktur das Individuum nicht mehr im Griff. Feld C markiert, wie Bernstein ausgeführt hat, eine instabile Übergangsphase – in der sich z. B. die Kinder einer Frau befinden würden, die ihren Bestrebungen und ihrer Erziehung nach aus der Mittelschicht stammt, dann aber einen Arbeiter geheiratet hat. Die

Mutter würde in diesem Fall wohl dazu tendieren, bei der Erziehung der Kinder die Techniken der personalen Kontrolle anzuwenden, während sie in allen übrigen sozialen Beziehungen auf die Verwendung des restringierten Codes angewiesen wären. Unter diesen Bedingungen wird das Individuum höher bewertet als die Sozialstruktur – was dann unter anderem zu einer Literatur der Revolte führen kann, wie wir sie z. B. bei Rimbaud oder D. H. Lawrence finden.
Allerdings müssen wir bei der Literatur in diesem Feld annehmen, daß den Autoren, die in ihm aufgewachsen sind, im Lauf ihres Lebens der Übergang von C nach D gelingt, daß sie sich die Artikulationsmöglichkeiten des elaborierten Codes aneignen.
Feld D ist am einfachsten zu verstehen, da es das ist, in dem wir uns zum größten Teil selbst befinden – wobei ich allerdings, um Mißverständnissen vorzubeugen, etwas ausführlicher erläutern muß, welche Angehörigen der gegenwärtigen Gesellschaft dem Feld B und welche dem Feld D zuzuordnen sind. Welche Sprecher des elaborierten Codes gehören zum positionalen und welche zum personalen System der Familienkontrolle? Fangen wir beim positionalen System, also im Feld B an! Die Grundvoraussetzung der positionalen Familie ist die klare Definition der sozialen Rollen, und der elaborierte Sprachcode dient in diesem Zusammenhang der Erhaltung des vorgegebenen Rollenmusters durch das Beseitigen von Mehrdeutigkeiten. Deshalb darf man erwarten, in diesem Feld die traditionsgebundenen aristokratischen Familien anzutreffen, für die relativ festgelegte Bestrebungen und ein deutlich artikuliertes Rollenmuster typisch sind. Aber auch bestimmte Teile der Mittelschicht sind hier einzuordnen. Für Berufssoldaten z. B. ist die unzweideutige Rollenfestlegung eine unentbehrliche Voraussetzung, ebenso für Juristen, deren Beruf ja geradezu darin besteht, Unklarheiten in der Rollenfestlegung zu beseitigen. Und daneben gibt es noch eine ganze Reihe von anderen hochqualifizierten Mittelschichtsberufen, welche die Anwendung eines positionalen Kontrollverhaltens fördern. So haben es z. B. Ingenieure beruflich in erster Linie mit abstrakten Verhältnissen zwischen materiellen Objekten zu tun, eine Tätigkeit, welche die Verwendung des elaborierten Codes zur kritischen Reflexion über die Natur sozialer Beziehungen nicht eben nahelegt. Daß und wieso sie einem positionalen Kontrollsystem zuneigen, wird noch klarer, wenn wir sehen, wer in das Feld D einzuordnen ist. Das sind nämlich jene Leute, die von der kritischen Revision gängiger Denkkategorien leben, deren tägliches Brot es ist, allgemein akzeptierte Vorstellungen auf die Probe

zu stellen. Sie (oder vielleicht darf ich sagen »wir«?) praktizieren allen vorgegebenen Erfahrungsmustern gegenüber ein professionelles Disengagement; und je kühner und umfassender sie umzudenken vermögen, um so besser sind auch ihre beruflichen Erfolgschancen – wodurch der Wert ihrer radikalen Denkgewohnheiten sozial bestätigt und ihre weitere Ausübung gefördert wird, nicht zuletzt dadurch, daß die professionelle Anerkennung eine geographische und soziale Mobilität mit sich bringt, die sie von ihrer Ursprungsgruppe mehr und mehr entfernt. Unter diesen Umständen darf man annehmen, daß sie auch bei ihren Kindern den Habitus des intellektuellen Infragestellens fördern und nicht dazu neigen, ihnen ein positionales Kontrollschema aufzuerlegen. Und diese Bevorzugung der personalen Kontrollen dürfte noch viel eindeutiger sein, wenn sie einen Beruf ausüben, bei dem Beziehungen zwischen Menschen die Hauptrolle spielen – Psychologen, Anthropologen, Schriftsteller, Philosophen oder Politikwissenschaftler. Auch die Berufe, die es mit dem Ausdruck persönlicher Gefühle und nicht mit abstrakten Prinzipien zu tun haben, gehören hierher. In diesem Feld D lösen sich die Vorstellungen von Moral und das Selbstverständnis von der Sozialstruktur ab – und deshalb wäre dies denn auch der Kontext, wo man sich mit dem Existentialismus oder dem dominierenden Interesse an den Techniken der künstlerischen Produktion auseinanderzusetzen hätte.

Wer als Kind im positionalen System aufgewachsen ist und »weiß, wohin er gehört«, wird kaum die Angst nachvollziehen können, die Sartre mit so brennender Eindringlichkeit in *Les Mots*[10], der Biographie seiner ersten zehn Lebensjahre, geschildert hat. Sartre und seine verwitwete Mutter waren damals kaum mehr als Anhängsel im Haushalt eines tyrannischen und theatralischen Großvaters, Objekte der emotionalen Selbstbestätigung der Großeltern. Von Kindesbeinen an wurde Sartre von dem Bewußtsein gequält, daß seine Existenz durch nichts gerechtfertigt sei. Es gab um ihn herum keine nach allgemeinen Alters- und Geschlechtskategorien geordnete und hierarchisch gestufte Gesellschaft, die ihm das Gefühl hätte vermitteln können, in eine zur Vollständigkeit des Gesamtmusters unentbehrliche Position hineinzuwachsen. Nur daß er »vielversprechend« war und die ersten Anzeichen künftigen Genies entwickelte, konnte seine Existenz in der ihn umgebenden amorphen Erwachsenenwelt rechtfertigen, in der man auf sehr wenig überzeugende Weise vorgab, ihn wegen seines liebenswerten Wesens gern zu haben.

[10] Jean-Paul Sartre, 1964.

Der Zusammenhang dieser seine ganze Kindheit beherrschenden Angst mit seiner späteren Philosophie ist unübersehbar. Nach Bernstein ist das Problem der Selbstrechtfertigung typisch für die personale Familie – und war nicht die Selbstrechtfertigung das dominierende Thema der Reformation?
Man könnte hier einwenden, daß Bernsteins Gegenüberstellung von positionaler und personaler Familienordnung letzten Endes auf den altbekannten Gegensatz zwischen zugewiesenem und erworbenem Status hinauslaufe. Aber das stimmt nicht, denn der Gegensatz positional–personal gehört einem höheren Abstraktionsniveau an. Es stimmt zwar, daß in der personalen Familie alle Rollen erworben werden müssen, aber die Umkehrung – daß es sich um eine personale Familie handelt, wenn alle Mitglieder ihre Rollen erworben haben – gilt nicht. In manchen positionalen Familien gibt es neben dem Gerüst der zugewiesenen Rollen immer noch einige – und manchmal sehr wichtige – Rollen, die erworben werden müssen. So sind z. B. traditionelle Soldatenfamilien ausgesprochen auf das Avancement, auf den Erwerb neuer wichtiger Rollen hin orientiert. Wenn man den Gegensatz zwischen zugewiesenem und erworbenem Status in Anspruch nimmt, muß man immer hinzusetzen, in welchen Bereichen der Status im vorliegenden Falle zugeschrieben wird und in welchen er erworben werden kann.
Aus Gründen, die mittlerweile klar sein dürften, ist es für uns (als Autoren und Leser) einfacher, die Absichten und Bestrebungen von Menschen zu verstehen, die in personalen Familien aufgewachsen sind, als die Absichten und Bestrebungen von Menschen, die in positionalen Familien aufgewachsen sind. Ich bin überzeugt, daß die bereits erwähnten »Sumpf«-Iren weitgehend die Opfer eines blinden Flecks im Vorstellungs- und Einfühlungsvermögen ihrer Pfarrer geworden sind (deren eigene Anschauungen ja unvermeidlich durch die von ihnen auf der professionellen Stufenleiter erreichte Position beeinflußt worden sind). Wahrscheinlich würden diese Geistlichen dem zähen Festhalten am gewohnten Ritual mit mehr Nachsicht begegnen, wenn sie voraussehen könnten, daß ihre Bestrebungen zu einem allgemeinen Verarmen der Aufnahmefähigkeit für verdichtete Symbole führen müssen, und wenn sie etwas mehr Verständnis für den Wert ritualistischer Glaubensbindungen überhaupt aufbringen könnten. Für jemand, der als Kind in einer personalen Familie unter dem Einfluß abstrakter Prinzipien aufgewachsen ist, muß das Abstecken unverrückbarer moralischer Grenzen und das kompromißlose Festhalten am einmal Versprochenen ziemlich

schwer nachzuvollziehen sein – eben weil die Existenz nicht hinterfragbarer Grenzen nie zu den Voraussetzungen seiner Erziehung gehört hat. In der positionalen Familie hingegen wächst das Kind in ein System unbefragbarer Kategorien hinein, für die der Ausdruck durch nichtverbale Symbole ebenso wesentlich ist wie der verbale.
Aus den Arbeiten Bernsteins über die sozial bedingten Sprachstrukturen in Londoner Familien ergeben sich für den Anthropologen eine Vielzahl von zum Teil ungemein schwierigen Aufgabenstellungen auf den verschiedensten Gebieten. Auf den ersten Blick könnte man meinen, daß es sich beim Ritual in jedem Fall um einen restringierten Code handelt – um verbale Äußerungen, deren Bedeutung weitgehend implizit ist und weitgehend durch standardisierte averbale Kanäle mitübermittelt wird. Und seit Malinowski hat ja auch tatsächlich niemand daran gedacht, die Sprache der Magie losgelöst von den ihr zugeordneten symbolischen Handlungen und vom gesamten sozialen Kontext zu interpretieren. Im allgemeinen sind Rituale hochgradig codiert und ihre Ausdrucks- bzw. Handlungselemente sind der Ausführung in fertiger Form vorgegeben. Lexikalisch gesehen sind die in ihnen auftretenden Bedeutungselemente partikulär und lokalgebunden. Syntaktisch gesehen sind sie allen Angehörigen der betreffenden Gruppe zugänglich. Die syntaktischen Formen sind starr festgelegt, der Bereich der Alternativen äußerst eingeschränkt – so eingeschränkt, daß zahlreiche Anthropologen eine einfache Binäranalyse hinreichend gefunden haben, um die Bedeutung bestimmter Mythen oder Ritualsymbole zu deuten. Bernstein selbst hat gemeint, daß sein Begriffsapparat auch auf andere symbolische Ausdrucksformen anwendbar sein müßte – z. B. auf die Musik.[11] Er hat allerdings auch erkannt, daß sich in jedem Falle nur relativ bestimmen lassen würde, was als elaboriert und was als restringiert zu gelten hat – und offensichtlich ergeben sich auch noch andere technische Probleme, wenn man seine Analyse der Sprachformen auf die Formen des Rituals übertragen will. Aber wenn wir davon für den Augenblick absehen, scheint wenigstens die Antwort auf unsere Ausgangsfrage nach dem bisher Gesagten auf der Hand zu liegen: Der heute in bestimmten Sektoren der europäischen und amerikanischen Mittelschichten dominierende Antiritualismus ist offenbar das vorhersehbare Resultat eines Sozialisationsprozesses, in dem das Kind zu keiner Zeit ein soziales Statusmuster internalisiert und nie unter dem Eindruck einer Autorität steht,

[11] Basil Bernstein, 1965, S. 166.

die den Gehorsam gegenüber den Anforderungen des sozialen Systems selbstverständlich erscheinen läßt. Symbole, in denen sich Gruppensolidarität und hierarchische Ordnungsformen verkörpern, pflegen ihm im Laufe seiner Erziehung nicht zu begegnen – und eine Folge davon ist, daß ihm ein bestimmter Bereich der ästhetischen Erfahrung verschlossen bleibt, auf den Bernstein mit Nachdruck hingewiesen hat: »Man muß sich darüber im klaren sein, daß auch der restringierte Code eine eigene Ästhetik hat. Wir finden in ihm Metaphern von bemerkenswerter Einprägsamkeit, Einfachheit und Direktheit, Vitalität und Rhythmus, alles Eigenschaften, die nicht gering zu schätzen sind. Darüber hinaus hat er die psychologische Funktion, den Sprecher, seine Familienangehörigen und die Lokalgruppe, in der er lebt, zu einer Einheit zu verbinden.«[12]

Es erscheint naheliegend, den Gebrauch von Ritualen und restringierter Codes gleichzusetzen und die Sache damit auf sich beruhen zu lassen. In zahlreichen ethnographischen Beschreibungen von Hirten- oder Jägerstämmen stoßen wir auf schematisch zerlegte Umrißzeichnungen von Ochsen, Wildschweinen oder Antilopen, auf denen gekennzeichnet ist, welche Verwandtschaftskategorie welchen Teil des Tiers beanspruchen darf. Diese Aufteilungsschemata für die Jagdbeute oder für Opfertiere geben ein korrektes Bild vom sozialen Kategorienschema der betreffenden Gruppe. Ähnliche Phänomene findet man auch bei den Ernteopfern der Ackerbauvölker. Im Ritual dieser Opferfeste werden die sozialen Kategorien für jedermann sichtbar dargestellt und bekräftigt. Und auch die primitiven Reinheitsvorschriften bekräftigen die sozialen Kategorien und verleihen ihnen eine äußerliche, physische Realität. Zweifellos geben die Wörter, die diese Aufteilungs- bzw. Reinigungshandlungen begleiten, nur einen geringen Teil der Bedeutung des Gesamtvorgangs wieder. Vergleichbare Phänomene wären bei unseren Familien die Tischordnung, in der sich die Hierarchie von Rang und Geschlecht widerspiegelt, die Versammlung der Familie zum sonntäglichen Mittagessen; bei manchen Familien – eben vermutlich denen, in denen der restringierte Code verwendet wird – werden jede Mahlzeit, die Morgentoilette und das abendliche Schlafengehen so strukturiert, daß diese Vorgänge zum bekräftigenden Ausdruck der sozialen Ordnung werden. Dementsprechend würde eine Familie nur dann total »personal« im Sinne Bernsteins sein, wenn es überhaupt keine gemeinsamen Mahlzeiten gäbe und

[12] Ibid., S. 165.

keine interne Hierarchie, und wenn die Mutter jedes Kind zu dem ihm gelegenen Zeitpunkt individuell betreute und versorgte – das eine muß früh Abendessen bekommen, weil es anschließend noch zur Übungsstunde im Chor muß, das andere später, weil es einen Ausflug macht und nicht so früh zurückkommen wird; das dritte hat Freunde eingeladen, für die Erfrischungen beschafft werden müssen usw. usw. Selbstverständlich würde auch der Speisezettel den individuellen Bedürfnissen angepaßt werden müssen. Wie könnte ein Kind in einer solchen Familie lernen, auf so etwas wie eine Gruppenautorität zu reagieren? Es muß gegenüber dem, was im restringierten Code unausgesprochen bleibt, mit Taubheit reagieren. Zweifellos dürfte ein guter Teil der heutigen Unempfänglichkeit und Abneigung gegenüber Ritualen auf mehr oder minder personale Familienstrukturen zurückzuführen sein.
Dieses Argument wäre ganz in Ordnung und befriedigend, wenn die primitiven Völker tatsächlich (wie man immer gemeint hat) ausnahmslos Ritualisten wären und die Abwendung von der Magie sich tatsächlich in ein Koordinatensystem eintragen ließe, wo sie bei wachsendem Einfluß der Arbeitsteilung auf das Familienverhalten ebenfalls ständig größer würde. Aber wir sind ja schon den ganz und gar nicht-ritualistischen Pygmäen begegnet, den Basseri, bei denen die Religion so gut wie gar keine Rolle spielt, den Anuak, denen das Unschädlichmachen von Hexen und Zauberern viel wichtiger ist als die Verehrung irgendeines Gottes oder irgendwelche metaphysische Spekulationen. Und diese Beispiele dürften sich sicher noch vermehren lassen; es gibt bestimmt eine ganze Reihe sogenannter primitiver Völker, denen an Ritualen ebensowenig liegt wie den Bewohnern der fortgeschrittensten Industrienationen. Wir werden die Sozialstruktur dieser Stämme auf Variable hin untersuchen müssen, die geeignet sind, den »Bernstein-Effekt« bei uns selbst ebenso zu erklären wie das Sozialsystem und die Weltauffassung, die sie entwickelt haben. Dieser Versuch wird uns weit von Bernsteins Analyse abführen; aber ich beabsichtige, zum Schluß wieder auf sie zurückzukommen. Für den Leser ist seine eigene Situation vermutlich interessanter als die irgendwelcher urtümlicher Stammesangehöriger, und deshalb bedaure ich, daß ich hier dem Vergleich zwischen positionaler Familienordnung und primitivem Ritualismus nicht ausführlicher nachgehen kann. Aber ich möchte wenigstens nicht versäumen, hier noch einige (mir privat mitgeteilte) Erwägungen Professor Bernsteins über die Typen religiösen Verhaltens anzuschließen, die er bei seinen beiden Typen der Familienkontrolle anzutreffen erwarten würde. Primitive

Ritualisten, die in einem zugewiesenen Sozialsystem leben, bringen ihre Weltorientierung und ihre moralischen Leitgedanken durch verdichtete Symbole zum Ausdruck, und das läßt sich unmittelbar mit den Erklärungs- und Kontrollprozessen in der positionalen Familie vergleichen. In einem Gemeinwesen, das ausschließlich aus Familien dieses Typs bestünde, würde auch Gott nur in den Formen des restringierten Codes erkannt, d. h., es würde keinen bis in seine entfernteren Konsequenzen ausformulierten theologischen Gottesbegriff geben, sondern nur die Erkenntnis seiner in der Sozialstruktur manifesten Attribute. Was man von Gott weiß, würde den gleichen Einschränkungen unterliegen wie das, was man von seiner eigenen Mutter weiß, weil der restringierte Code dem Sprecher nicht die verbalen Mittel der Reflexion und Introspektion an die Hand gibt. Die religiösen Kulthandlungen würden dem Stil der Familienrituale entsprechen, d. h. in rituell festgelegten Formen ablaufen. Und »Sünden« würden demgemäß auch mehr durch bestimmte äußere Handlungen charakterisiert als durch die inneren Motive des Handelnden.

Wie wir bei der Diskussion des im 3. Diagramm skizzierten Schemas gesehen haben, löst sich die Vorstellung, die man vom »Selbst« hat, in zunehmendem Maße von den Gegebenheiten des Sozialsystems ab. Anders ausgedrückt, bedeutet dies, daß mit zunehmendem Verlust der ritualistischen Einstellung Gott dem einzelnen näher kommt, das Verhältnis zwischen Selbst und Gott persönlicher, intimer wird – und daß Gott bei diesem Vorgang ärmer an Glanz und Macht wird (was übrigens eine echt Durkheimsche Hypothese ist). Denn jede – auf einer bestimmten Werthierarchie beruhende und auf die Durchsetzung bestimmter Verhaltensmuster ausgerichtete – Weltauffassung ist das Produkt einer bestimmten Gesellschaft; und die religiöse Einstellung des einzelnen verändert sich in dem Maß, in dem sich seine Bindung an diese seine Gesellschaft festigt oder lockert.

Aus dieser Überlegung ergibt sich ein ziemlich verblüffendes Paradox: Je tiefer der durchschnittliche Londoner in den Bannkreis der industriellen Gesellschaft hineingezogen wird, desto mehr beginnen seine religiösen Vorstellungen denen des von uns zitierten Pygmäenstammes zu gleichen. Man glaubt an das Spontane, die Freundschaft, die Freiheit und das gute Herz; man lehnt ab, was steif und formal ist, magisch wirkt, nach kleinkarierter doktrinärer Logik aussieht – und nicht zuletzt ist man dagegen, seine Mitmenschen wegen irgendwelcher Vergehen zu verurteilen. Dieses Paradox kommt aufgrund der durch die

Arbeitsteilung bedingte Verzerrung der Vergleichbarkeitsbeziehungen zustande: Ein Pygmäe kann eben nicht ohne weiteres mit einem Prediger, einem Journalisten oder einem Dozenten gleichgesetzt werden. Wir werden dem Faden des Arguments noch eine ganze Strecke folgen müssen, bevor wir so weit sind, daß wir das Paradox auflösen können. Halten wir zunächst fest, was der Bernstein-Effekt beinhaltet: Unter bestimmten (und benennbaren) Gesichtspunkten wird auf Elternhaus und Schule ein Druck ausgeübt, der die Tendenz zur »personalen« Erziehung im Medium des elaborierten Codes vorantreibt; dieser Typ von Erziehung bringt eine Prädisposition zur »ethischen Einstellung« mit sich, weil er einerseits das Vokabular des Gefühls aufschließt, andererseits aber den Sinn für die Formen und Strukturen des sozialen Lebens abtötet. Wer so erzogen worden ist, kann seine Existenz nicht durch die Erfüllung feststehender Regeln rechtfertigen – und das heißt, daß er seine Rechtfertigung in der Betätigung zum Wohl der Menschheit suchen muß, im persönlichen Erfolg oder auch in beidem. So oder so muß sich von dieser Basis aus ein Trend zu einer rein ethisch verstandenen Religiosität entwickeln.

3. Die »Sumpf-Iren«

Das zähe Festhalten der »Bog Irishmen«, der »Sumpf-Iren«, an der Freitagsabstinenz entspricht unleugbar der Einstellung der primitiven Ritualisten. Und in allen magischen Regeln und Ritualen wird etwas zum Ausdruck gebracht. Wie immer es auch um ihre übrigen Funktionen stehen mag – die Bestärkung der Disziplin, die Verminderung der Angst, die Sanktionierung bestimmter moralischer Verhaltensregeln –, ihre Hauptfunktion ist in jedem Fall die des symbolischen Ausdrucks. Der ursprüngliche (und ursprünglich uneingeschränkt anerkannte) Symbolgehalt der Freitagsabstinenz bestand in der durch einen Akt der persönlichen Versagung und Enthaltsamkeit markierten wöchentlichen Erinnerung an das jährlich gefeierte Karfreitagsgeschehen – also in einem Hinweis auf die Kreuzigung und die Erlösung, die zentralsten Bedeutungsgehalte der christlichen Religion. Und wenn es heute heißt, daß die Freitagsabstinenz zu einem leeren und sinnlosen Brauch geworden ist, kann das nur bedeuten, daß man sie nicht mehr als ein Symbol versteht, das auf diese zentralen Glaubensgehalte oder überhaupt auf irgendwelche Gehalte hinweist.

Andererseits aber kann ein Symbol, an dem mit so großer Zähigkeit festgehalten wird, nicht schlechthin sinnlos sein. Es muß etwas bedeuten, wenigstens für jene, die es nicht preisgeben wollen. Fragen wir uns, um dieser Bedeutung näherzukommen, einmal, welches die eindrucksvollsten Erlebnisse sind, die ein irisches Mädchen hat, das nach London kommt, um dort Zimmermädchen oder Schwesternhelferin zu werden, oder die ein junger Ire hat, der als Bauarbeiter zu Geld kommen will! Wenn sie in London Freunde oder Verwandte haben, bei denen sie unterkommen können, wird das Gefühl, im Exil zu sein, durch eine gewisse Kontinuität der Lebensweise gedämpft; es gibt Menschen, die sie von zu Hause kennen, irische Zeitungen, die nach der Sonntagsmesse an der Kirchentür verkauft werden, wöchentliche Tanzabende im Ge-

meindehaus – den Zusammenhalt unter Landsleuten und ein Gefühl der Zugehörigkeit. Wenn sie aber nicht gleich Anschluß finden, werden sie in den Fenstern billiger Pensionen mehr als einmal das Schild sehen »Iren und Farbige unerwünscht« und das Gefühl des Verlassen- und Ausgestoßenseins in seiner ganzen Bitterkeit erfahren. Und von da aus kann sich die Freitagsabstinenz mit einem neuen symbolischen Gehalt füllen, zum Ausdruck der Verbundenheit mit ihrem ärmlichen Elternhaus in Irland und mit der großen Tradition der römischen Kirche werden – Bindungen, die einem angesichts der Demütigungen, die die Existenz als ungelernter Arbeiter mit sich bringt, seinen Stolz bewahren helfen. Auf dem niedrigsten Niveau bedeutet die Freitagsabstinenz für die Londoner Iren also das, was Haggisbrei und Dudelsack für die Auslandsschotten beim Begehen der *Burns' Night* bedeuten, und auf dem höchsten das, was die Verweigerung des Schweinefleischs für den ehrwürdigen Eleasar im zweiten Buch der Makkabäer bedeutet hat.

Die allgemeine Tendenz zur Unterbewertung der Ausdrucksfunktionen des Rituals hat auch auf den katholischen Episkopat in England ihre Auswirkung gehabt und dazu geführt, daß man die Gläubigen ermahnt, den Freitag auf sinnvollere Weise zu begehen – etwa durch persönliche Akte der Wohltätigkeit und Nächstenliebe. Aber warum dann gerade den Freitag? Und warum überhaupt einen bestimmten Tag? Schließlich sollte man ja jeden Tag wohltätig sein und seinen Nächsten lieben. Sobald man beginnt, symbolischen Handlungen und Verhaltensweisen ihren eigenständigen Wert zu bestreiten, wird der Verwirrung Tür und Tor geöffnet. Nur mit Hilfe von Symbolen ist Kommunikation überhaupt möglich, nur durch sie können Werte zum Ausdruck gebracht werden; sie sind die Hauptinstrumente unseres Denkens und die einzigen Regulative unserer Erfahrung. Wenn überhaupt Kommunikation stattfinden soll, müssen strukturierte Symbole zur Verfügung stehen; und wenn religiöse Kommunikation möglich sein soll, muß die Struktur der Symbole etwas zum Ausdruck bringen können, was für die soziale Ordnung relevant ist. Wenn Menschen ein Symbol nehmen, das ursprünglich einen bestimmten Sinn hatte, ihm einen anderen Sinn unterlegen und dann an diesem »verkehrten« Symbol mit erbitterter Zähigkeit festhalten, muß es ihnen für ihr eigenes Leben ungeheuer viel bedeuten. Wer könnte sich anmaßen, den Kult der Freitagsabstinenz zu verurteilen, wenn er nicht selber als irischer Arbeiter in London gelebt hat?

Die Freitagsabstinenz muß auf die gleiche Weise interpretiert werden

wie das Schweinefleischverbot der Juden. In *Purity and Danger*[1] habe ich die Speisegebote und -verbote im *Leviticus* 11 (3. Mose) als eine gleichsam stenographische Zusammenfassung der Kategorien der jüdischen Kultur gedeutet. Das Schwein erscheint dort nicht als ein besonders hervorgehobener Gegenstand des Abscheus; es ist nicht mehr und nicht weniger unrein als z. B. das Kamel oder der Klippschieferdachs. Deshalb müssen die Speisegebote (wie ich an der zitierten Stelle ausgeführt habe) als Ganzes betrachtet und zur Gesamtheit der die Welt organisierenden symbolischen Strukturen in Beziehung gesetzt werden; und dann wird erkennbar, daß das Verzehren unreiner Speisen als Anomalie im logischen Kontext dieser Weltauffassung zu verstehen ist.[2] Inzwischen sind gegen diese Deutung einige kritische und klärende Einwände geltend gemacht worden. Dr. S. Strizower[3] hat darauf hingewiesen, daß ich die Bedeutung der Speiseverbote für die Absonderung der Israeliten von ihren Nachbarvölkern und im weiteren ihren Charakter als Symbol der Auserwähltheit nicht beachtet habe; und Ralph Bulmer[4] hat zu bedenken gegeben, daß meine Deutung der Regeln im ganzen als verdichtetes Klassifikationsschema der Welt akzeptabel sein könnte, damit dann aber der besondere Abscheu vor dem Schweinefleisch noch nicht geklärt wäre und die Frage offenbliebe, warum gerade das Schweinefleischessen zum Sinnbild der Verunreinigung und des Greuels schlechthin geworden sei. Nun, ich glaube, daß beide Einwände sich durch einen Hinweis auf die Makkabäer-Bücher beantworten lassen, auf die Geschichte des von Judas Makkabäus geführten Kampfs der Juden gegen die griechischen Eroberer: »Als aber Antiochus in Ägypten gesiegt hatte, und wieder heimzog im hundertdreiundvierzigsten Jahr, reiste er durch Israel und kam gen Jerusalem mit einem großen Volk, und ging trotzig in das Heiligtum und ließ wegnehmen den goldenen Altar ... Da war überall in ganz Israel großes Herzeleid ... und das ganze Haus Jakob war voll Jammer ... Da sie ihm nun glaubten, und ließen ihn ein, überfiel er die Stadt verräterisch, und erschlug viele Leute von Israel; und plünderte die Stadt, und verbrannte die Häuser, riß die Mauern nieder, und führte Weib und Kind und Vieh weg; und befestigte die Stadt Davids mit starken Mauern und Türmen, und sie wurde ihre Burg ... und vergossen viel unschuldig Blut bei dem Heilig-

[1] Mary Douglas, 1966.
[2] Ibid., 3. Kap.
[3] S. Strizower, 1966.
[4] Ralph Bulmer, 1967, S. 21.

tum, und entheiligten es. Und die Bürger zu Jerusalem flohen weg, und die Fremden blieben zu Jerusalem, und die, so daselbst geboren waren, mußten weichen ...«[5]

König Antiochus begnügte sich nicht mit der militärischen Eroberung und politischen Unterwerfung, sondern verfügte darüber hinaus, daß die von ihm unterworfenen Völker ihre eigenen Gesetze aufzugeben hätten, »und viele aus Israel willigten auch darein, und opferten den Götzen, und entheiligten den Sabbat«.[6]

Während der nun anschließenden Erzählung vom Kampf und Sieg über das Heer der Unterdrücker, von der Reinigung und Neuweihe des Tempels, findet man in drei ständig wiederkehrenden Themen drei einander zugeordnete Symbole:

Entheiligung des Tempels;
Verunreinigung des Körpers;
Bruch des Gesetzes.

Zuletzt wird der Tempel wieder aufgebaut, gereinigt, neu geweiht und (eine notwendige Sicherheitsvorkehrung) mit festen Mauern und Türmen umgeben.[7] Nicht weniger rigoros waren die Schritte, die die Führer Israels unternahmen, um sich der körperlichen Verunreinigung zu entziehen: »Aber Judas Makkabäus machte sich davon mit neun andern in die Wildnis und das Gebirge, und erhielt sich da mit allen, so sich zu ihm geschlagen hatten, von den Kräutern, daß er nicht müßte unter den unreinen Heiden leben.«[8]

Wer von den in Jerusalem Zurückgebliebenen heimlich an der Beschneidung festhielt und den Sabbat feierte, wurde von den Eroberern brutal abgeschlachtet. Aus dem Bericht geht klar hervor, daß jedes Gesetz und jedes Speise- oder andere Gebot als gleichermaßen heilig galt, und jeder Verstoß als gleichermaßen verunreinigend. Antiochus aber gab den Befehl, auf den Altären Schweinefleisch zu opfern[9] und verfiel darauf, das Essen von Schweinefleisch als Loyalitätsprüfung einzuführen; vor allem dieser letztere Umstand ließ dann das Schweinefleischverbot bald als *das* entscheidende Symbol der Gruppenloyalität erscheinen. Die Beschneidung ist im Vergleich dazu ja ein privater Vorgang und betrifft ein Organ, das Außenstehenden nicht ostentativ vor Augen geführt wird. Und auch die Befolgung der Sabbatgebote tangiert die Lebensführung

[5] 1. Makkabäer, 1, Vers 21–40.
[6] Ibid., Vers 45.
[7] 1. Makkabäer, 4, Vers 60.
[8] 2. Makkabäer, 5, Vers 27.
[9] 1. Makkabäer, 1, Vers 50.

Außenstehender nicht unbedingt, und wenn überhaupt, dann allenfalls einmal in der Woche. Die Verweigerung der Tischgemeinschaft dagegen ist eine viel einschneidendere Behinderung des sozialen Umgangs, eine ganz eklatante Zurückweisung: Wenn die Heiden Schweinefleisch essen, ist es für den gläubigen Juden schlechterdings unmöglich, an einer ihrer Mahlzeiten teilzunehmen. Und ähnlich – wenn auch längst nicht so radikal unmöglich – ist die Situation, in der sich ein gläubiger Katholik befindet, wenn er an einem Freitag zum Essen eingeladen wird: Seine Gastgeber könnten seine rituelle Verpflichtung als Affront empfinden – und zwar gerade deshalb, weil sie für sie selber nicht verbindlich ist. Das Schweinefleischverbot und das Gebot der Freitagsabstinenz sind gerade deshalb so ideale Symbole der Gruppenverbundenheit, weil die Angehörigen anderer Kulturen keinerlei Sinn in ihnen sehen. Der großartige Abschnitt, in dem die Verhandlung gegen den alten Eleasar geschildert wird[10], dürfte mit wohl kaum zu überbietender Eindringlichkeit deutlich werden lassen, warum das Essen von Schweinefleisch als Akt des Verrats bald ebenso verabscheut wurde wie als rituelle Verunreinigung: »Es war der vornehmsten Schriftgelehrten einer, Eleasar, ein betagter und doch sehr schöner Mann; dem sperrten sie mit Gewalt den Mund auf, daß er sollte Schweinefleisch essen. Aber er wollte lieber ehrlich sterben, denn so schändlich leben, und spie es aus. Und da er freiwillig zur Marter ging, strafte er die, so verbotenes Fleisch aßen aus Liebe des zeitlichen Lebens. Weil nun die, so verordnet waren, daß sie die Leute zu Schweinefleisch wider das Gesetz dringen sollten, ihn eine so lange Zeit gekannt hatten, nahmen sie ihn an einen Ort und sagten, sie wollten ihm Fleisch bringen, das er wohl essen dürfte; er sollte sich aber stellen, als wäre es geopfertes Schweinefleisch, und sollte es dem König zuliebe essen; daß er also am Leben bliebe und der alten Freundschaft genösse. Aber er bedachte sich also, wie es seinem großen Alter und eisgrauen Kopf, auch seinem guten Wandel, den er von Jugend auf geführt hatte, und dem heiligen, göttlichen Gesetz gemäß war, und sagte dürr heraus: Schickt mich immer unter die Erde hin ins Grab. Denn es will meinem Alter übel anstehen, daß ich auch so heuchle, daß die Jugend gedenken muß, Eleasar, der nun neunzig Jahre alt ist, sei auch zum Heiden geworden, und sie also durch meine Heuchelei verführt werden, daß ich mich so vor den Leuten stelle, und mein Leben eine so kleine Zeit, die ich noch zu leben habe, also friste. Das wäre mir

[10] 2. Makkabäer, 6, Vers 18–29.

eine ewige Schande ... Darum will ich jetzt fröhlich sterben, wie es mir altem Mann wohl ansteht, und der Jugend ein gutes Beispiel hinterlassen, daß sie willig und getrost um des herrlichen, heiligen Gesetzes willen sterben. Da er diese Worte also geredet hatte, brachte man ihn an die Marter ...«

Es geht hier, wie man sieht, nicht um irgendein bestimmtes Gesetz, sondern um »das Gesetz« in seiner Gesamtheit, und irgendwelche abstoßenden Eigenschaften des Schweins oder des Schweinefleischs spielen dabei überhaupt keine Rolle, ebensowenig wie in dem nächsten Kapitel, wo König Antiochus versucht, sieben Söhne und ihre Mutter zur Unterwerfung und zum Verzehr von Schweinefleisch zu zwingen. Die entsetzlichen Folterungen, die die sieben Söhne über sich ergehen lassen müssen – das Abschneiden der Zunge, Verstümmeln der Gliedmaßen, Skalpieren und lebendig Gesottenwerden, bei dem die umstehenden Heiden sich vergnügen –, werden detailliert geschildert, aber von der Abscheulichkeit des Schweins ist mit keinem Wort die Rede. Die Verfolgung und der heroische Widerstand der Juden war es, der aus dem Schweinefleischverbot das wohl wirkungskräftigste Symbol ihrer Gruppenloyalität machte; erst die spätere hellenistische Exegese hat dann (auf der Suche nach einer analogischen Auslegung) ihre Aufmerksamkeit den moralischen Qualitäten des Schweins zugewandt. Ursprünglich hat dieses Symbol seine Bedeutung nur dem Ort verdankt, den es innerhalb einer umfassenden Symbolstruktur einnahm; erst die Verfolgung hat es in einen Rang erhoben, in dem es für das Ganze der jüdischen Weltauffassung stehen konnte.

Wir selber gehören einer Generation an, deren Aufnahmefähigkeit für Symbole (jedenfalls außerhalb unseres unmittelbaren sozialen Kontexts) abgestumpft ist; und deshalb könnte es sein, daß die Irritation des Kochs in *King Solomon's Mines* über den Starrsinn, mit dem Umslopogas, der Zulu, an seinen Speisegeboten festhält, uns auf den ersten Blick verständlicher vorkommt als das Verhalten der Makkabäer. Aber das nur nebenbei. Wenn zwei Symbolsysteme in Konfrontation geraten, beginnen sie sich – und zwar gerade auf der Basis ihrer Gegensätzlichkeit – zu einem einheitlichen Ganzen zu vereinigen; und in dieser Gesamtheit kann unter Umständen jede Hälfte für die andere durch ein einziges Element repräsentiert werden, das zu diesem Zweck aus seinem ursprünglichen Kontext herausgebrochen worden ist. Außerdem neigen »die anderen« dazu, unter den äußerlichen Symbolen unserer Gruppensolidarität gerade die herauszugreifen, die sie in besonderem

Maße abstoßen oder amüsieren. So gesehen hat Shifra Strizower recht: Erst ein vollständiger Überblick über die »Ausgesondertheit« der Juden und ihre an Bedrängnis reiche Geschichte könnte den vollen Bedeutungsgehalt der Speisegebote sichtbar machen. Wie wir am Beispiel der Makkabäer sehen, bedeutete für die Juden die Reinhaltung des Tempels und die Reinhaltung des Körpers die Befolgung des Gesetzes in jeder seiner Einzelheiten, die totale Zuwendung zu Gott, beim einzelnen durch die Reinerhaltung seines Körpers und beim Volk in seiner Gesamtheit durch die Reinerhaltung des Tempels und des Gesetzes. Als Judas Makkabäus den Tempel reinigen und neuerrichten ließ, wählte er für diese Aufgabe Priester aus, »die sich nicht verunreinigt hatten, sondern beständig im Gesetz geblieben waren«.[11] Und die festen Mauern, die er um den Berg Zion errichten und mit Kriegern besetzen ließ, waren unter anderem auch ein »Bollwerk des Glaubens«, ein Symbol für die Entschlossenheit des Volkes Israel, an der Verbundenheit mit seinem Gott festzuhalten.

Es könnte sein, daß die Freitagsabstinenz im Lauf der Zeit für die englischen Katholiken zu einer Art Mauer geworden ist, hinter die sie sich etwas allzu selbstzufrieden zurückgezogen haben. Andererseits aber war sie das einzige Ritual, das in der Art der jüdischen Speisegebote Küche, Speisekammer und Mittagstisch zum Ausdrucksfeld christlicher Symbolik werden ließ. Und wenn man dieses Symbol beseitigt, ist das noch keine Garantie, daß an seine Stelle ein freier Strom der christlichen Nächstenliebe treten wird. Vielleicht wäre es sicherer gewesen, an diesem kleinen Stück Mauer weiter zu bauen, in der Hoffnung, daß aus ihr einmal ein Bollwerk um den Berg Zion werden würde. Aber wir haben ja schon gesehen, daß sich in den Entscheidungspositionen der Kirche heute Männer befinden, bei denen die Annahme naheliegt, daß ihre Erziehung ihre Aufnahmefähigkeit für nicht-verbale Symbole abgestumpft und sie für deren Bedeutungsgehalte blind gemacht hat – ein Umstand, der bei den Schwierigkeiten, in denen sich das Christentum heute befindet, eine nicht unwesentliche Rolle spielen dürfte. Es ist, wenn man das einmal so ausdrücken kann, als ob Farbenblinde den Auftrag hätten, die Verkehrsampeln der Liturgie einzustellen.

Ich werde mich jetzt noch etwas ausführlicher mit dem Problem der Freitagsabstinenz beschäftigen, um zu demonstrieren, daß unter den gebildeten Katholiken in England eine Bewegung in Gang ist, das tra-

[11] 1. Makkabäer, 4, Vers 42.

ditionelle symbolische Verhalten mehr und mehr durch ein rein ethisches Verhalten zu ersetzen. Aber das soll natürlich nicht heißen, daß dieses Beispiel wichtiger wäre als das zweite, auf das ich anschließend eingehen will, nämlich die sich wandelnde Einstellung zum Sakrament der Eucharistie, zum Meßopfer und zur Kommunion. Denn die Freitagsabstinenz ist ja nie mehr gewesen als eine disziplinarische Regel, der weder im Positiven noch im Negativen jemals durch die Kirche eine besondere sakramentale Wirksamkeit zugeschrieben worden ist, während die Eucharistie ein Sakrament ist, dessen magischer Charakter wohl durch kein Ritual irgendeiner Stammesreligion übertroffen werden dürfte.

Einige der Anthropologen unter den Lesern werden vom Charakter der Freitagsabstinenz, des freitäglichen Fleischverbots, möglicherweise kaum eine deutlichere Vorstellung haben als die Irrenden unter den Gläubigen und am Ende sogar mit Goodenough meinen, daß es bei diesem Ritual nicht so sehr um einen Akt der Buße und Enthaltsamkeit gehe, sondern um ein »Fest des Fischs«. Goodenough hat in einer im übrigen überaus scharfsinnigen Abhandlung [12] daran erinnert, daß der Fisch – die Mahlzeit, die von der katholischen Hausfrau am Freitag zubereitet wird – ein uraltes verdichtetes Symbol für Christus ist und daß in diesem Umstand die wahre Erklärung für den Brauch der Freitagsabstinenz zu suchen sei. Dem steht die Tatsache entgegen, daß es nirgendwo ein Gebot gibt, am Freitag Fisch zu essen, sondern nur ein Verbot, am Freitag Fleisch zu essen. Papst Paul VI. hat am 17. Februar 1966 die Apostolische Konstitution ›Paenitemini‹ [13] herausgegeben. Darin betont er, daß es sich beim traditionellen Fastenopfer um »ein ganz persönliches Tun« handele, »das letztlich dahin zielt, daß wir Gott lieben und uns ihm völlig anheimgeben«, belegt die Gottwohlgefälligkeit des Fastens durch zahlreiche Beispiele aus dem Alten Testament und bezeichnet den Akt der Buße als eine besondere Form der Teilhabe an »der übernatürlichen Sühneleistung Christi«. Im folgenden verwirft er die »nur äußerliche« Form der Buße und revidiert – im Hinblick auf die höchst unterschiedlichen Verhältnisse in den armen und den reichen Ländern – die Kirchengebote über das Fasten und die Abstinenz, wobei das Fasten auf die vorösterliche Fastenzeit beschränkt und Abstinenz nur für den Freitag geboten wird. Diese eingeschränkten Fastenzeiten und -tage sollen dem Zweck dienen, daß die »Gläubigen in ihrer Gesamtheit noch durch ein

[12] E. R. Goodenough, 1956, S. 50 f.
[13] Papst Paul VI., 1967.

Mindestmaß an gemeinsamer Bußübung miteinander verbunden bleiben«, wobei er den Bischöfen dann weiterhin freistellt, Fasten und Abstinenz ganz oder teilweise durch andere Bußübungen zu ersetzen.
In einem Kommentar, der im *L'Osservatore Romano* vom 20. Februar 1966 erschienen ist und von W. Bertrams, einem Kirchenrechtler an der Gregorianischen Universität, stammt, wird das Bußritual noch etwas weiter in den Hintergrund gedrängt und der sozialethische Gesichtspunkt unterstrichen: »In der Tat müssen die Gläubigen belehrt werden, daß es dem christlichen Geist der Buße entspricht, sich freiwillig Dinge zu versagen, die nicht absolut notwendig sind, so daß das Geld, das sonst für sie verbraucht worden wäre, für Zwecke der Wohltätigkeit und Nächstenliebe verwendet werden kann.«
Ein Jahr später hat der englische Episkopat die Anregung aufgegriffen, die Bußübungen den örtlichen Gegebenheiten anzupassen. Am 21. Juli 1967 wurde im Namen des Primas, des Erzbischofs von Westminster, ein Rundbrief herausgegeben, in dem Klerus und Laien zur Stellungnahme aufgefordert wurden. Man findet in diesem Brief weder Sinn für Geschichte noch für den Wert symbolischen Verhaltens, dafür aber eine merkwürdig schwankende Einstellung zum Gegenstand der Debatte. Zunächst wird festgestellt, daß es nicht darum gehen kann, die Freitagsabstinenz einfach abzuschaffen, sondern daß die Frage ist, ob ein formelles Abstinenzgebot heute noch seinen Zweck erfüllen kann. Worin dieser Zweck besteht, wird einigermaßen summarisch abgehandelt, und dann heißt es weiter: »Einige sind der Ansicht, daß die Abstinenzpflicht aufgehoben werden sollte und es besser wäre, den Freitag durch Gebete, freiwillige Abstinenz oder andere Bußübungen hervorzuheben. Es wird zu bedenken gegeben, daß die obligatorische Freitagsabstinenz nicht notwendigerweise ein echter Akt der Buße ist und daß es unter den modernen Lebensbedingungen schwierig ist, sie einzuhalten. Der größte Teil der arbeitenden Bevölkerung aller Stände nimmt sein Mittagessen nicht zu Hause ein, und dazu noch sehr häufig in einer Kantine. Außerdem finden gesellige Zusammenkünfte häufig am Freitag statt; und es steht dann zwar oft auch ein fleischloses Gericht zur Verfügung; aber man wird doch fragen müssen, ob es in unserer konfessionell gemischten Gesellschaft für den Katholiken ratsam sein kann, sich demonstrativ abzusondern. Nichtkatholiken wissen und respektieren zwar in der Regel, daß wir am Freitag kein Fleisch essen, aber häufig verstehen sie den Grund nicht und finden uns deshalb merkwürdig.«

Das ist sicher nicht der Geist der Makkabäer, sondern eher der der Reformsynagoge. Zu sagen, daß es kein Opfer ist, am Freitag auf Fleisch zu verzichten, und im gleichen Atemzug zu sagen, daß man denjenigen, die außer Hause essen oder zum Dinner eingeladen sind, die Umstände und die Verlegenheit, die aus dem Festhalten an der Abstinenz resultieren könnten, nicht zumuten kann, dürfte wohl kaum eine angemessene Äußerung sein, wenn es darum geht, die Gläubigen zur Gewissenserforschung aufzufordern. Nach Abschluß der Konsultationen wurde dann am 31. Dezember 1967 der folgende Erlaß veröffentlicht: »Angesichts der schwindenden Achtung vor dem moralischen Gesetz wird die Selbstverleugnung zu einer immer dringenderen Notwendigkeit. Viele Katholiken haben begonnen sich zu fragen, ob der Verzicht auf Fleischgerichte am Freitag ein hinlänglicher Akt der Buße ist, und einige empfinden ihn überhaupt nicht als Buße. In Asien, Afrika und Südamerika dagegen müssen viele Katholiken nicht nur am Freitag, sondern tagtäglich auf Fleischnahrung verzichten. Millionen leiden Hunger oder sind doch zumindest nicht ausreichend ernährt... Deshalb haben die Bischöfe beschlossen, daß die beste Weise, dem Bußgebot unseres Herrn nachzukommen, darin besteht, wenn jeder von uns am Freitag einen von ihm selbst gewählten Akt der Selbstverleugnung vollzieht...«

Und damit war das alte Freitagsritual abgeschafft. Wer früher als Kind gedrängt wurde, seinen Brei zu essen, weil doch so viele Menschen hungern müßten, ist sicher manchmal auf die Frage verfallen, wieso es den hungernden Menschen helfen würde, wenn man diesen scheußlichen Brei äße. Aber die Frage, was denn die hungernden Millionen davon haben, wenn man am Freitag nicht auf Fleisch verzichtet, ist gottlob schon erledigt. Das katholische Institut für internationale Beziehungen in England hat unverzüglich eine Sammelbüchse herausgebracht, auf der steht: »Freitagsfonds: Eine Mahlzeit am Tag«, und im Prospekt dazu heißt es: »Freitagsapathie oder Freitagsaktion? Willst du jeden Freitag ein kleines Opfer für andere bringen? Sammelbüchsen sind beim CIIR erhältlich.« Jetzt gibt es keinen Grund mehr, aus dem andere uns »merkwürdig finden« könnten. Der Freitag ist nicht mehr ein Tag, an dem die kosmischen Symbole des Kreuzesopfers und der Versöhnung anklingen, sondern einfach ein Tag, an dem man etwas für die organisierte Wohltätigkeit tut; die englischen Katholiken verhalten sich jetzt wie alle anderen Leute.

Interessanterweise haben die amerikanischen Bischöfe die gleiche Situation (unter ritualistisch-anthropologischem Gesichtspunkt betrachtet)

wesentlich besser bewältigt als ihre englischen Amtsbrüder. Bei ihnen findet man keine Abwertung der symbolischen Funktion, mehr Sinn für Geschichte, mehr Einsicht in die Notwendigkeit einer symbolischen Solidarität mit der Vergangenheit und Gegenwart des *Corpus Christianum*. Ihr Hirtenbrief zur Freitagsabstinenz beginnt bewundernswert direkt: »Christus ist an einem Freitag für uns gestorben. In dankbarer Erinnerung haben die katholischen Christen deshalb seit unvordenklichen Zeiten den Freitag zum Anlaß eines besonderen Bußopfers genommen, mit dem sie freudig Teil am Leiden Christi nehmen wollten, in der Hoffnung, eines Tages in sein Reich einzugehen. Dies ist das Herzstück des traditionellen Fleischverzichts am Freitag ... Der Wandel der Umstände, zu dem ökonomische, diätarische und soziale Elemente gehören, hat in vielen Gläubigen das Gefühl wachgerufen, daß der Fleischverzicht nicht immer und nicht für jedermann die wirksamste Form des Bußopfers ist ...« Und ihr Gefühl für liturgische Kontinuität kommt in der Liste der Ersatzempfehlungen zum Ausdruck, in der es zu Anfang heißt: »Der Freitag sollte unter den Tagen der Woche das bedeuten, was die vorösterliche Fastenzeit für das Jahr bedeutet. Deshalb bitten wir alle Gläubigen dringend, sich auf den Ostertag der Woche vorzubereiten, indem sie den Freitag zu einem Tag der Buße und des Gebets im Gedenken an die Passion Jesu Christi machen.« Der liturgische Ablauf der Woche ist also ein verkleinertes Spiegelbild des liturgischen Jahres; und unter diesem Gesichtspunkt wird dann für den Freitag ein freiwilliger Fleischverzicht empfohlen: »(a) Auf diese Weise werden wir freiwillig und aus Liebe zum gekreuzigten Christus unsere Solidarität mit den Generationen der Gläubigen bekunden, für die – vor allem in Zeiten der Not und Verfolgung – dieser Brauch kein geringfügiges Zeichen der Treue zu Christus und seiner Kirche gewesen ist. (b) Wir werden uns so auch daran erinnern, daß wir als Christen zwar in der Welt sind und an ihrem Leben teilhaben, aber dem Geist dieser Welt gegenüber einen heilsamen und notwendigen Abstand bewahren müssen. Unser freiwilliger und persönlicher Fleischverzicht wird dann – vor allem, weil er nicht mehr formell geboten ist – zu einem äußerlichen Zeichen der uns teuren inneren, spirituellen Werte.« (Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz zum Fastengebot, Washington, D.C., 18. November 1966.)
Die Verständnislosigkeit des englischen Episkopats (sicherlich nicht aller Bischöfe, vermutlich aber der Mehrzahl ihrer Berater) gegenüber dem Bernstein-Effekt ist nur allzu offensichtlich. Merkwürdiger ist schon,

daß der amerikanische Episkopat so viel mehr Verständnis für den Wert symbolischen Verhaltens an den Tag gelegt hat; denn es ist ja höchst unwahrscheinlich, daß die Berater der amerikanischen Bischöfe nicht in personalen Elternhäusern aufgewachsen und Sprecher des elaborierten Codes sind. Vielleicht spielt hier das allgemein wachere soziologische Bewußtsein der Amerikaner eine Rolle. Jedenfalls müßte man als Religionssoziologe schon sehr oberflächlich sein, wenn einem die dominierende Rolle, die Symbole bei der Ordnung unserer Erfahrung spielen, nicht klar wäre. Niemand, der sich die Zeit nimmt, die Frage mit dem gebührenden objektiven Abstand zu bedenken, kann auch nur im mindesten am eigenständigen Wert symbolischer Funktionen zweifeln – und wer diesen Wert nicht wahrhaben will, reagiert lediglich kurzsichtig auf seine subjektive familiäre und gesellschaftliche Situation.
Es könnte so aussehen, als ob ich hier einen sehr schweren Hammer hervorgeholt hätte, um eine ganz kleine liturgische Nuß zu knacken; denn bei der Freitagsabstinenz geht es ja, wie gesagt, nur um eine disziplinarische Regel, ein vergleichsweise geringfügiges Detail. Ich bin auf dieses Detail hier im Interesse der Anthropologen unter den Lesern so ausführlich eingegangen (obwohl dieses Buch im ganzen nicht in erster Linie für sie bestimmt ist), und zwar deshalb, weil man im Gespräch unter Anthropologen häufig hören kann, daß es eigentlich an der Zeit wäre, »gleichzeitige« Religionen zu untersuchen, vor allem das Christentum. Speisegebote und -verbote gehören zu den Standardthemen der anthropologischen Forschung; und ich habe hier zu zeigen versucht, daß zeitgenössische Beispiele auf die gleiche Weise analysierbar sind wie primitive. Warum sollten sie es nicht sein? Das einzige ernsthafte Hindernis, das dem bisher im Wege gestanden hat, war das Fehlen eines gemeinsamen Bezugssystems, das einen Vergleich der Gegenwartsgesellschaft mit primitiven Gesellschaften – und die Einordnung in ein Spektrum, das von hochgradiger bis zur praktisch nicht existenten Magiegebundenheit reicht – ermöglicht. Inzwischen haben Bernstein mit seinen Untersuchungen aus den sechziger Jahren und Turnbull mit seinen Untersuchungen bei den Pygmäen die wesentlichen Elemente dieses Bezugssystems zutage gefördert, und die Diskussion kann beginnen.
Zunächst aber will ich noch auf mein zweites Beispiel eingehen, an dem man demonstrieren kann, wie Verlautbarungen des Vatikans über Symbole hierzulande in Verlautbarungen über ethische Einstellungen umgedeutet werden. Das Sakrament der Eucharistie, das Meßopfer, ist eines der zentralsten Elemente des Katholizismus. Wenn sein dogma-

tischer Gehalt verdreht und verwässert wird, dürfte sich die von Herberg beschriebene Tendenz der christlichen Konfessionen, sich in reine Sozialhilfeorganisationen ohne erkennbare Unterschiede in den Lehrmeinungen zu verwandeln, endgültig durchgesetzt haben, und der historische, sakramentale Katholizismus wäre abgestorben.

Beginnen wir mit Papst Pauls Enzyklika *Mysterium Fidei* aus dem Jahre 1965. Er nimmt dort mit seelsorgerischer Besorgtheit beunruhigende Ansichten zur Kenntnis, die in letzter Zeit über das Sakrament der Eucharistie verbreitet worden sind, und sagt: »Auch darf man das sakramentale Zeichen nicht so pressen, als ob die Symbolbedeutung, die nach der Meinung aller in der heutigen Eucharistie vorhanden ist, die Gegenwart Christi in diesem Sakramente erschöpfend zum Ausdruck bringen würde. Gleichfalls ist es nicht gestattet, über das Geheimnis der Transsubstantiation zu sprechen, ohne die wunderbare Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut Christi zu erwähnen, von der das Konzil von Trient spricht, so daß sie sich nur, wie sie sagen, auf die ›Transsignification‹ oder ›Transfinalisation‹ beschränken. Schließlich geht es nicht an, die Ansicht zu vertreten und zu praktizieren, derzufolge unser Herr Jesus Christus in den konsekrierten und nach der Feier des Meßopfers übriggebliebenen Hostien nicht mehr gegenwärtig wäre.« [14]

Das Dogma, dem wir hier begegnen, ist genauso kompromißlos wie das irgendeines westafrikanischen Fetischisten: Die Gottheit befindet sich in einem bestimmten Objekt, zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort, und ihre Anwesenheit wird durch genau festgelegte Formeln kontrolliert. Die Gottheit in einem materiellen Objekt anwesend sein zu lassen – sei dies nun ein Schrein, eine Maske, ein Juju-Amulett oder ein Stück Brot – ist der unverhüllteste Ausdruck des Ritualismus; und die Verdichtung der Symbole im Meßopfer ist von atemberaubender Reichweite und Tiefe. Der weiße Kreis der Hostie umschließt symbolisch den gesamten Kosmos, die gesamte Kirchengeschichte – und noch mehr, weil sie ja bis auf das Brotopfer des Melchisedek, das erste Abendmahl und den Kalvarienberg zurückführt. Es vereinigt den Körper des einzelnen Gläubigen mit dem *corpus mysticum* aller Gläubigen. Und vor diesem ungeheuren Hintergrund kommen in ihr die Themen des Opfertods, der Buße, der Stärkung, der Erneuerung und der Auferstehung zum Ausdruck. Eine derartig intensive symbo-

[14] Papst Paul VI., 1965, S. 5.

lische Verdichtung dürfte jemandem, der in einem hochgradig verbalen und personalen Elternhaus aufgewachsen ist, kaum noch zumutbar erscheinen. Aber das ist ja noch nicht alles. Der symbolische Gehalt erschöpft die Bedeutung des Meßopfers und der Kommunion noch längst nicht, denn zu ihr gehört die unmittelbare magische bzw. sakramentale Wirksamkeit. Wenn es nur um die symbolischen Gehalte ginge, wäre bei der Reformation bestimmt viel weniger Blut und Tinte vergossen worden. Der entscheidende Punkt des Dogmas ist, daß sich eine reale und unsichtbare Verwandlung vollzieht, sobald der Priester die geheiligten Worte ausspricht, und daß das Verzehren der konsekrierten Hostie im Kommunizierenden ein Einströmen der rettenden Gnade bewirkt. Und darin steckt eine fundamentale Annahme über die religiöse Funktion des Menschen, die Annahme, daß der Mensch – für sich und andere – aktiv am Werk der Erlösung teilnehmen kann, indem er die Sakramente als Kanäle der göttlichen Gnade benutzt – was dann weiterhin heißt, daß Sakramente nicht nur Zeichen sind, sondern Instrumente, und daß sie dies wesentlich von anderen Arten von Zeichen unterscheidet. Hier treffen wir auf den Glauben an das *opus operatum*, an die reale Wirksamkeit des Rituals – etwas, was von den Reformatoren als Unmöglichkeit betrachtet wurde. Im katholischen Denken gibt es gleichsam eine Ökonomie der Gnadenvermittlung, durch die Kirche, durch die Sakramente, und hier vor allem durch das Meßopfer, das eucharistische Gegenstück des Opfers, das Christus am Kreuz gebracht hat. Dr. Francis Clark hat in seinem bemerkenswerten Buch *The Eucharistic Sacrifice and the Reformation* dieses Problem bis auf den Grund verfolgt. Was der Protestantismus verwarf, war die instrumentale Vermittlung, sei es durch Dinge oder sei es durch Personen. Für Luther und vor allem für die späteren Reformatoren hatten, wie Clark sagt, »geschaffene Dinge nichts mit der Vermittlung der göttlichen Gnade zu tun, und es gab für den Menschen auch nicht die Möglichkeit, durch seine eigene Aktivität zum Erwerb und zur Ausbreitung der Gnade beizutragen. Der Haupteinwand gegen die traditionelle Lehre vom Meßopfer war, daß es sich bei ihm um ein ›Werk‹ handelte, einen Bestandteil jener Ordnung der instrumentalen Gnadenvermittlung und der aktiven Partizipation des Menschen an der Ökonomie der Gnade, die für Luther Anathema war ... Die Abendmahlsfeier bedeutete für den individuellen Kommunikanten ein Vermächtnis zur Erinnerung an die von Gott versprochene Gnade, aber sie konnte für ihn und andere nichts ›tun‹ und Gott nichts ›darbringen‹ ... In der ›Babylonischen Ge-

fangenschaft‹ heißt es eindringlich: ›Denn Gott – wie ich gesaget – hat mit den Menschen niemals anders gehandelt, handelt auch noch nicht anders mit ihnen denn durch das Wort der Verheißung. Hingegen können wir mit Gott nicht anders handeln denn durch den Glauben an das Wort seiner Verheißung‹.«[15]

Diese radikale Gegenüberstellung der Innerlichkeit des ›Worts‹ und der Äußerlichkeit des sakramentalen ›Werks‹ ist der theologische Schlüssel zum Verständnis der Tatsache, daß damals ein Sturm der Feindseligkeit gegen die Messe über Europa hinwegfegte.[16] Im Anschluß daran zitiert Clark *Die Reformation in Deutschland* von Dr. Joseph Lortz[17], wo es heißt: »Das bedeutet viel mehr als einen Angriff nur gegen die Siebenzahl der Sakramente; es geht ... gegen die Objektivität des in der Liturgie der Kirche tätigen göttlichen Lebens ... Hier wird jenes geheimnisvolle Zentrum angetastet, aus dem die Einheit der Kirche ... sich selbst durch das Gesetz des Wachstums hätte wiederherstellen können. Nicht der Kampf gegen den Papst ist für die katholische Kirche das Verhängnisvollste am reformatorischen Vorgang, sondern die Entleerung der objektiven Kraftquelle, des eigentlichen Mysteriums.«

Kein Wunder also, daß Papst Paul besorgt über die Theologen ist, die den Bedeutungsgehalt der Eucharistie systematisch verkleinern und durch vieldeutige Wendungen wie »Transsignification« und »Transfinalisation« dazu beitragen, das wirkungsmächtige Sakrament auf ein bloßes Symbol zu reduzieren. Zwei Jahre nach der eben zitierten Enzyklika – also 1967 – hat die Ritenkongregation eine »Instruktion über das Mysterium der Eucharistie« herausgegeben, in der vier Weisen der Gegenwärtigkeit Christi unterschieden werden: Er ist gegenwärtig in der Gemeinschaft der Gläubigen, die in seinem Namen versammelt sind; er ist gegenwärtig im Wort des Evangeliums; er ist gegenwärtig in der Person des Priesters, »vor allem aber in der Gestalt des Meßopfers. Denn in diesem Sakrament ist Christus auf einzigartige Weise gegenwärtig, ganz und in einem, Gott und Mensch, substantiell und permanent.« Soweit die Botschaft der römischen Ritenkongregation. Als sie die Gläubigen erreichte, war sie schon mehr als nur ein wenig verdünnt – offenbar, weil die Autoren der neueren Volkskatechismen und Andachtsbücher eine im Sinne Bernsteins »personale« Erziehung hinter

[15] Francis Clark, 1960, Bd. 4, S. 516 u. 521; hier zit. nach der Übersetzung von Thomas Murner.
[16] Ibid., S. 106 f.
[17] Joseph Lortz, 1948, S. 229.

sich haben und es vorziehen, sich (auf eine anheimelndere und intimere Weise) verbal zur Innerlichkeit ihrer Gefühle zu bekennen. Meine Vergleiche mit primitiven Religionen würden ihnen wahrscheinlich bloß abstoßend erscheinen; und die großartigen magischen Akte der Religiosität, die erhabene und unscheinbare Dinge in immer umfassenderen Gesamtmustern zur Deckung bringen, dürften sie wahrscheinlich kaltlassen. So wird z. B. im neuen niederländischen Katechismus[18] der realen Gegenwart Christi im Meßopfer bestenfalls nur ebensoviel Raum gewidmet wie den Ausführungen über den Charakter des Gedächtnisritus (den es auch hat). Es wird viel über die Eucharistie als Dankopfer gesagt, über die Verbundenheit der Gläubigen, die an diesem Sakrament teilnehmen, über die Symbolik des gemeinsamen Mahls und des sich gemeinsam Stärkens. Das Dogma von der Transsubstantiation, der Verwandlung des Brots in den realen Leib Christi, erscheint fast als nebensächlich neben den anderen Gegenwärtigkeitsweisen – vor allem im »Wort«. Man hat sehr den Eindruck, als ob ihnen dieses Sakrament »zuviel« wäre – den niederländischen Bischöfen, die diesen Katechismus herausgegeben haben, und den fortschrittlichen englischen Lehrern, die ihn begierig aufgegriffen haben, als Ausdruck eines Glaubens, der für sie praktisch nichts mehr zu bedeuten hat. Das Mysterium der Eucharistie ist für ihr abgestumpftes und verarmtes symbolisches Wahrnehmungsvermögen einfach zu verwirrend magisch. Wie die Pygmäen (und ich sage das mit Absicht, weil im Zusammenhang mit dieser Bewegung oft der Eindruck erweckt wird, als ob man einen ausnehmend hohen Stand der geistigen Entwicklung erreicht hätte) können sie sich nicht vorstellen, daß die Gottheit sich in einem bestimmten Ding oder an einem bestimmten Ort befinden kann.

Andererseits aber gibt es – wenn ich Bernsteins Ergebnisse richtig gedeutet habe – überall auf der Welt Scharen von mehr oder weniger aliterarischen Gläubigen, bei denen man diese spezifische Unfähigkeit zur Symbolwahrnehmung nicht antrifft. Im Gegenteil, ihre positionale Erziehung und ihre soziale Erfahrung haben ihre Aufnahmefähigkeit für orientierende und grenzsetzende Symbole außerordentlich geschärft; und sie sind es gewöhnt (wie ich im fünften Kapitel zeigen will), beim Nachdenken über die Gesellschaft und die Welt ihren eigenen Körper als symbolisches Analogon zu verwenden, während sie auf verbale Erläuterungen weniger sensibel reagieren. Und diese Gläubigen verspüren

18 Höheres Katechetisches Institut Nijmegen, 1967.

wahrscheinlich längst nicht ein so dringendes Bedürfnis, sich individuell durch gute Werke zu rechtfertigen, sondern brauchten eher das, was für ihre Geistlichen »zu stark« ist, für sie selber aber einfach das tägliche Brot. »Die hungrigen Schafe sehen auf, aber es ist niemand da, der ihnen Nahrung gibt.« Zweifellos gibt es hier und da Hirten, die ihre Herde vernachlässigen, weil sie *jolly hunting parsons* (wie man einen bestimmten Typ des englischen Landgeistlichen zu nennen pflegte) sind, lebenslustige Parforcereiter. Aber daneben gibt es offenbar auch sehr viele ernste, aufrichtige und wohlmeinende Geistliche, die ihrer Herde die geistliche Nahrung verweigern, die sie braucht, weil sie ihnen selbst nicht bekömmlich erscheint. Tatsächlich aber ist der Ernst des Problems mit dieser Feststellung noch längst nicht ausreichend getroffen. Denn im Grunde kann jeder Mensch sein Leben nur im Rahmen eines kohärenten Symbolsystems führen. Es kann sein, daß dieses Symbolsystem um so weniger artikuliert zu sein braucht, je lockerer die Organisation seiner Lebensführung ist. Aber soziales Verantwortungsbewußtsein ist jedenfalls kein Ersatz für die symbolischen Formen – sondern in seiner Funktionsfähigkeit sogar von ihnen abhängig. Wo jede Form von Ritual im Keim erstickt wird, besteht die Gefahr, daß die philanthropischen Impulse ins Leere stoßen; denn es ist eine Illusion, wenn man glaubt, daß es irgendeine Form von Organisation ohne ein Minimum von symbolischen Ausdrucksformen geben könnte – der alte Prophetentraum vom Gottesreich der spontanen und total unvermittelten Kommunikation. Die spontane Einfühlung reicht allenfalls für das kurze Aufblitzen einer Einsicht aus. Aber der Gedanke, daß es eine Ordnung geben könnte, in der jung und alt, Mensch und Tier, Löwe und Lamm in spontaner Eintracht nebeneinanderleben, ist eine millennialistische Vision. Wer das Ritual (und sei es auch nur in seinen hochgradig magischen Formen) verachtet, hängt in Wirklichkeit im Namen der Vernunft einem höchst irrationalen Kommunikationsbegriff an.

Ich habe hier gewagt, christliche Rituale mit den magischen Handlungen und Tabus der Primitiven zu vergleichen; und ich bin mir durchaus bewußt, daß meine auf diesem Vergleich basierenden Argumente kaum geeignet sein dürften, Antiritualisten vom Wert des Rituals zu überzeugen. Tatsächlich aber beruht diese Verachtung des Magischen und der Reinheitsregeln auf Unwissenheit. Symbolische Schranken und Grenzziehungen sind das, was die Erfahrungen des Menschen ordnet. Es sind diese nicht-verbalen Symbole, die die Basis von Bedeutungsstrukturen bilden, durch die der einzelne in die Lage versetzt wird, zu anderen in

feste Beziehungen zu treten und die für sein Leben fundamentalen Zwecksetzungen zu finden. Selbst die ganz private Erfahrung kann nur mit Hilfe symbolischer Grenzziehungen organisiert werden, weil jeder Lernprozeß und jede Wahrnehmung von Akten des Unterscheidens und Klassifizierens abhängig ist. Und ebenso unentbehrlich ist die entsprechende Funktion öffentlicher Rituale für die Organisation der Gesellschaft. Man könnte dem vielleicht entgegenhalten, daß die durch den ökonomischen Austausch organisierte Industriegesellschaft nicht auf die Art von Symbolen angewiesen ist, die bei der Aktivierung der Gruppensolidarität in kleineren Gruppen unentbehrlich ist. Dadurch würde dann das gegenwärtige Absterben des Interesses am Rituellen auf eine strikt Durkheimsche Weise erklärt. Offen bliebe dann allerdings noch die Frage, warum es auch in manchen Stammeskulturen keine Rituale gibt. Und selbst wenn dieser Einwand in Grenzen zutreffend wäre, dürften die Konsequenzen für jene, die ihre Identitätsprobleme durch Sozialarbeit und gute Werke zu lösen versuchen, durch und durch frustrierend sein. Zunächst dürften sie sich gezwungen sehen, ihre wohlmeinenden Zielsetzungen der Durchsetzungskraft der Bürokratie dieser Industriegesellschaft anzuvertrauen, weil sie sonst zum Scheitern verurteilt wären. Und zweitens wäre es im Prinzip zwar durchaus möglich, Büros oder Kliniken nach positionalen Symbolmustern zu organisieren, wenn das Personal nicht aus Antiritualisten bestünde, Menschen, die den Wert symbolischer Verhaltensformen nicht erkennen können und deshalb auch nicht in der Lage sind, ihre wechselseitigen personalen Beziehungen so zu ordnen, daß dabei eine Struktur nicht-verbaler Symbole zustande kommt. Jeder, der heute studiert, kennt den Seminarleiter, der sich jede Woche auf einen anderen Stuhl setzt, um in den räumlichen Beziehungen der Teilnehmergruppe untereinander keine symbolische Autoritätsstruktur sich abbilden zu lassen, oder den kleinen Verlag, wo man den Botenjungen hin und wieder nach seinem Urteil über ein Manuskript fragt und der Verlagsleiter eigenhändig Tee kocht, weil man meint, daß nur ein ständiges Verwischen der Rollenunterschiede zur Solidarität führen könne. Ein anderes Beispiel wäre der junge Anthropologe, der mir schilderte, wie er bei seinem ersten Versuch in der Feldforschung in die größten Schwierigkeiten geriet, weil seine Hemmungen gegenüber dem Einnehmen von Autoritätspositionen so stark waren, daß er sich weigerte, einen Diener anzustellen. In Wirklichkeit ist es gerade dieses Streben nach dauernder unstrukturierter Intimität in den sozialen Beziehungen, das so etwas wie ein »wortloses Einver-

ständnis« unmöglich macht; denn nur rituelle Verhaltensstrukturen können eine wortlose Kommunikation ermöglichen, die nicht total inkohärent ist.

Als überzeugter Antiritualist mißtraut man jeder Form des äußerlichen Ausdrucks und meint, daß nur die innere Überzeugung zählt. Spontanes Reden, »wie es einem ums Herz ist«, unüberlegt, irregulär in der Form und sogar mehr oder weniger inkohärent, gilt unbesehen als gut, weil dabei die wahren Absichten des Sprechers zum Ausdruck kommen. Die Mängel des Ausdrucks beweisen nur, daß man es mit jemandem zu tun hat, der nicht gewohnt ist, seine Gedanken hinter seinen Worten zu verbergen, oder daß er einfach nicht die Zeit hatte, seine Sätze zu polieren. Jedenfalls gilt Inkohärenz als Indiz für ›Echtheit‹. Ähnliche Phänomene findet man bei den Führern von Pfingstsekten, die miteinander wetteifernd ihre Heiligkeit durch »Zungenreden« demonstrieren wollen, d. h. durch das Ausstoßen eines inkohärenten Redeschwalls. Je unverständlicher und unzusammenhängender sein Wortschwall ist, um so überzeugter ist die Gemeinde, daß er tatsächlich die Gabe des Zungenredens besitzt. Auf der anderen Seite mißtraut der Antiritualist den durch häufigen Gebrauch geschliffenen Standardformen des Sprechens, der gängigen Münze des sozialen Austauschs, weil sie bei ihm den Verdacht erweckt, daß der Sprecher nicht das sagt, was er wirklich meint.

Bei der Wendung gegen ritualisierte Sprachformen ist es immer der Aspekt der ›Äußerlichkeit‹, an dem Anstoß genommen wird. Wahrscheinlich haben alle religiösen Erneuerungsbewegungen mit einem Verwerfen der äußerlichen Formen angefangen. Im europäischen Raum kann man am Manichäismus, am Protestantismus und jetzt an der Rebellion der Neuen Linken beobachten, wie ungeheuer die innere Einstellung des Anhängers und seiner Mitstreiter aufgewertet wird und wie alles als schlecht gilt, was der Bewegung äußerlich ist. Und überall findet sich hier auch das Vokabular der Körpersymbolik in der Bewertung des ›Inneren‹ und ›Äußeren‹, der Wirklichkeit und der Erscheinung, des Inhalts und der Form, der Spontaneität und der etablierten Institutionen. Man findet diese Qualität auch in den Begriffen, die David Martin kürzlich zur Charakterisierung der gegenwärtigen religiösen Existentialisten verwendet hat: »Die Radikalen neigen dazu, ›die Religion‹ unter Berufung auf das Evangelium zu verwerfen. Die Religion ist für sie ein Komplex von Institutionen, der um ein Idol ›Gott‹ herum aufgebaut wird, das fälschlicherweise für ein existierendes Wesen neben anderen gehalten wird. Richtig verwendet, muß das Wort ›Gott‹ den

qualitativen Aspekt des Seins in seiner Gesamtheit bezeichnen. Die Religion verhüllt ihn durch Formen und Formeln und ritualisiert ihn in ihren Sakramenten, während er in Wahrheit nur im Experiment des Erlebens erkannt werden kann. Nur so kann er für den einzelnen zum wahren Gott werden. Und eng verbunden mit der in sich falschen Religion ist die Moral, wenn man sie als eine Gesamtheit von Regeln auffaßt, und nicht als die echte individuelle Reaktion auf den einmaligen Situationscharakter der moralischen Entscheidung ... Die existentialistische Bewegung ist ein Ausdruck für die beständige Spannung zwischen dem Erlebnishaften und dem Formalisierten, dem Objektiven und dem Subjektiv-Persönlichen, dem Individuellen und dem Institutionellen.«[19]

Warum die Auserwählten ihrer inneren Reinheit und ihrer Fähigkeit, einen direkten, unvermittelten Zugang zu Gott zu finden, immer so sicher sind, ist eine Frage, die vielleicht Psychoanalytiker am kompetentesten beantworten könnten. Dann bleibt aber immer noch das Paradox zu klären, warum gerade diejenigen, die sich mit Abscheu von allen Arten des Rituals abwenden, ein ausgesprochenes Bedürfnis nach nichtverbaler Kommunikation haben. Bei Melanie Klein heißt es über den engen Kontakt zwischen dem Unbewußten der Mutter und dem des Kindes: »Wie tief befriedigend es im späteren Leben auch immer sein mag, wenn man seine Gedanken und Gefühle jemandem, der einen versteht, mitteilen kann, es bleibt doch immer ein unbefriedigtes Bedürfnis nach ganz wortlosem Verstehen – letzten Endes nach der ursprünglichen Beziehung zur Mutter.«[20] Und über die Einstellung des Kindes zur Brust der Mutter sagt sie: »Es ist kaum anzunehmen, daß die Brust für das Kind ein bloßer Gegenstand ist. Alle seine Triebwünsche und unbewußten Phantasien arbeiten daran, die Brust mit Eigenschaften auszustatten, die weit über den Rahmen ihrer faktischen Nährfunktion hinausgehen ... (Anmerkung:) All dies wird vom Kind auf eine ganz primitive Weise empfunden, wie sie die Sprache schon nicht mehr zum Ausdruck bringen kann. Wenn diese präverbalen Emotionen und Phantasiebilder in der Übertragungssituation wieder auftauchen, erscheinen sie als etwas, was ich ›Erinnerungen in der Form von Gefühlen‹ nennen möchte, und werden dann erst mit Hilfe des Analytikers rekonstruiert und in Worte gefaßt.«[21]

[19] David Martin, 1965, S. 180 f.
[20] Melanie Klein, 1963, S. 100.
[21] Melanie Klein, 1957, S. 5.

Wenn es wahr ist, daß es in uns unser Leben lang ein Streben nach einer idealen und unmöglichen Harmonie gibt, das auf die Zeit zurückgeht, als wir im Leib der Mutter noch eins mit ihr waren, ist verständlich, wenn wir auch einem Ideal der nicht-verbalen Kommunikation nachhängen. Und das ist dann schlimm für das personal erzogene Kind, das in sich das Bedürfnis nach nicht-verbalen Beziehungen spürt, aber nur mit Wörtern und mit einem Widerwillen gegen Rituale ausgestattet worden ist. Dadurch, daß es alle Formen des ritualisierten Sprechens verwirft, beraubt es sich selbst der Fähigkeit, die Grenzen zwischen innen und außen so weit zurückzudrängen, daß es den Formenbestand seiner sozialen Umwelt in sich aufnehmen kann, und gleichzeitig versagt es sich die Möglichkeit, unmittelbare, verdichtete Botschaften aufzunehmen, die von nicht-verbalen Kommunikationskanälen mitgetragen werden.

4. Klassifikationsgitter und Gruppe

Es ist instruktiv, Rituale als restringierte Codes zu betrachten – wobei ich allerdings gleich hinzufügen muß, daß sich bei der Anwendung dieses Gesichtspunkts mehr Probleme ergeben, als ich im Rahmen dieses Buchs behandeln kann. Bernstein hat ausgeführt, wie vielfältig die Formen restringierter Codes und die Umstände sind, unter denen sie verwendet werden: Jede Gruppe, deren Angehörige sich hinreichend gut kennen – Kricketmannschaften, Wissenschaftlerteams, Angehörige einer kommunalen Selbstverwaltungskörperschaft –, pflegt einen restringierten Code zu entwickeln, der den Ablauf der Kommunikationsprozesse durch Präcodierung verdichteter Ausdrucksformen beschleunigt. Außerdem trägt der Code dazu bei, ein bestimmtes Wertsystem innerhalb der Gruppe durchzusetzen, und befähigt ihre Angehörigen, im Vollzug der Interaktion die Struktur und die Normen der Gruppe zu internalisieren. Die üblichen Publikationen, Kongreßbeiträge und -diskussionen bei Anthropologen (und ebenso bei anderen Wissenschaften) sind zweifellos als ritualistisch bzw. als Kommunikationen in einem restringierten Code zu klassifizieren; denn die Bezugnahme auf Ergebnisse der Feldforschung, die Hinweise auf (häufig total impraktikable) Testverfahren, die Fußnoten usw. haben so, wie man sie verwendet, alle Merkmale präcodierter Einheiten der sozialen Interaktion, die neben ihrer expliziten verbalen Mitteilungsfunktion indirekt und stillschweigend auch noch Solidarisierungsprozesse, Patronage- und Klientenverhältnisse, Herausforderungen und Bestätigungen der Hierarchie des Fachs zum Ausdruck bringen. So gesehen, befindet sich Bernstein mit seinem Bezugssystem der elaborierten und restringierten Codes auf dem Niveau der Durkheimschen Unterscheidung zwischen mechanischer und organischer Solidarität oder der von Maine eingeführten Unterscheidung zwischen »Vertragsgesellschaften« und »Statusgesellschaften«. Andererseits aber ist, wie Bernstein selbst betont hat, die Unterscheidung zwi-

schen restringierten und elaborierten Codes in jedem konkreten Fall relativ bezüglich einer bestimmten Gruppe bzw. Kultur – so daß es z. B. gar keinen Sinn hat zu fragen, ob es vielleicht primitive Kulturen gibt, in denen die Kommunikation ausschließlich in der Form eines restringierten Codes abläuft, weil das eine unzulässige Verabsolutierung der Unterscheidung implizieren würde. Bernstein nimmt an, daß es in jeder sozialen Gruppe einige Lebensbereiche gibt, in denen »Richtlinienentscheidungen« – und damit auch das Bedürfnis nach Kommunikation mit Außenstehenden – eine größere Rolle spielen als in anderen, und vermutet deshalb weiterhin, daß im Sozialsystem jeder Stammeskultur Personen anzutreffen sind, die durch ihre Position genötigt sind, einen elaborierten Code zu entwickeln, in dem sich allgemeingültige Regeln ausdrücken und die Bedeutungsgehalte von ihrem lokalen Kontext ablösen lassen. Ich selber bin davon nicht so ganz überzeugt. Wenn sich z. B. die Situationen, in denen Richtlinienentscheidungen erforderlich werden, zyklisch wiederholen, wäre es durchaus möglich, diese Entscheidungen ausschließlich mit Hilfe präcodierter Spracheinheiten zu diskutieren; nur in Situationen, wo man sich auf ganz neuartige Gegebenheiten einstellen muß, wäre die Entwicklung eines elaborierten Codes unvermeidlich. Diese Frage dürfte für Ethnolinguisten nicht ganz uninteressant sein; im gegenwärtigen Zusammenhang brauchen wir jedoch nicht weiter auf sie einzugehen. Wichtiger für uns ist die Frage, ob und wie sich unterschiedliche Grade der Ritualisierung mit Hilfe des Begriffs des restringierten Codes interpretieren lassen.

Wenn man Rituale als besondere Formen restringierter Codes betrachtet und wenn die Vorbedingung für die Entwicklung dieser Codes darin besteht, daß sich die Angehörigen der betreffenden Gruppe genau genug kennen, um über einen Fundus geteilter Grundannahmen zu verfügen, die niemals explizit zur Sprache gebracht werden müssen, darf man vermuten, daß es bei Stammeskulturen in diesem Punkt einen ziemlich großen Variationsbereich gibt. So ist z. B. anzunehmen, daß die Pygmäen kaum Gelegenheit haben, sich besonders gut kennenzulernen. Wahrscheinlich ist der soziale Austausch unter ihnen der Struktur und Intensität nach mit dem vergleichbar, der sich bei den in französischen Seebädern auf dem Dienstleistungssektor tätigen Personen beobachten läßt: Man kommt im Juni aus Paris, um seinen Laden oder seine Pension für den Sommer aufzumachen, kennt sich im Lauf der Zeit untereinander, hat gewisse gemeinsame Ansichten und Erfahrungen, darüber hinaus aber auch noch Privatinteressen, welche die übrigen Angehörigen

dieses Kreises nichts weiter angehen. Der unter ihnen gängige restringierte Code wird höchstwahrscheinlich nur die Angelegenheiten der Saison betreffen. Und ähnlich dürfte es auch bei den Pygmäen und den persischen Nomaden aussehen, die für begrenzte Zeit gemeinsam jagen bzw. weiden, um sich anschließend unter Umständen nicht mehr wiederzusehen. Vermutlich gibt es unter ihnen einen restringierten Code auf dem Sektor, wo bei ihnen dauerhafte Sozialstrukturen vorliegen, und daneben Varianten des restringierten Codes, die der Kommunikation innerhalb der Familie dienen. In Analogie zur Situation bei den Sprachcodes ließe sich dann auch erklären, warum es bei diesen Völkern kaum irgendwelche Rituale gibt, und zwar in Übereinstimmung mit der Durkheimschen These von der Gleichsetzbarkeit von Gesellschaft und Gott: In genau dem Maße, in dem die gesellschaftlichen Strukturen instabil und verwaschen sind, ist auch die Gottesvorstellung instabil und inhaltsarm.

Restringierte Codes sind, wie gesagt, ökonomische Instrumente der Informationsübermittlung und der Stabilisierung bestimmter Sozialstrukturen, Kommunikations- und Kontrollsysteme. Eine ähnlich solidaritätsstiftende Funktion kommt auch Ritualen zu, und daneben ist in religiösen Vorstellungen immer auch die Vorstellung bestimmter übernatürlicher Sanktionen impliziert. Diese beiden Funktionen dürften um so weniger Bedeutung haben, je geringer der Wert ist, der einem dauerhaften sozialen Zusammenhang beigemessen wird; und es ist deshalb nicht weiter überraschend, daß die Pygmäen von der Vorstellung ›übernatürlicher Strafen‹ nicht sonderlich beeindruckt sind – eben weil sie es bei einer ganz rudimentären sozialen Organisation bewenden lassen. Hier deutet sich wiederum ein Bereich von Vergleichsmöglichkeiten an, der bei genauerer Untersuchung zu Aussagen über den bei bestimmten Sozialsystemen zu erwartenden Grad von Ritualismus führen dürfte. Um an diesem Punkt weiterzukommen, müssen wir jedoch zuerst in der Lage sein, die Werte, die bei verschiedenen Gesellschaften der Organisation und der sozialen Kontrolle beigemessen werden, mit hinreichender Genauigkeit zu vergleichen. Man kann die Sachlage zwar am Beispiel exotischer Völkerstämme illustrieren, aber irgendwann einmal muß dieses Vergleichbarkeitsproblem effektiv bewältigt werden. Denn es ist ja nicht nur dubios, wenn man Prediger mit Pygmäen vergleicht; es ist zumindest ebenso dubios, wenn man Jäger mit Hirtenvölkern vergleicht oder Jägerstämme in Afrika mit Jägerstämmen in Australien. Ich will versuchen, dieses Problem der kulturellen Variabilität soweit wie mög-

lich auszuschalten, indem ich mich (wiederum soweit wie möglich) im Rahmen einer bestimmten Kultur halte.

Zunächst aber muß das Bernsteinsche Diagramm der Familien-Kontrollsysteme (3. Diagramm) der hier behandelten Aufgabenstellung angepaßt werden. Wie wir uns erinnern, sollte es in seiner ursprünglichen Fassung den zunehmenden Einfluß der Arbeitsteilung in der Industriegesellschaft auf zwei Variable darstellen, den Sprachstil und die familieninterne Kontrollprozedur. Als erstes muß also für unsere Zwecke der Effekt der Arbeitsteilung durch eine entsprechende Veränderung der gewählten Variablen eliminiert werden. Bernsteins Untersuchungsthema waren *Face-to-Face*-Beziehungen in Londoner Familien. Insofern braucht das Schema für die Verhältnisse in Stammeskulturen also kaum verändert zu werden. Seine Koordinaten messen unterschiedliche Aspekte des von ihm so genannten positionalen Verhaltens innerhalb der Familie. Wo der Effekt der Arbeitsteilung am geringsten ist, wird durch Sprachcode und Kontrollsystem in der Familie ein differenziertes System von Beziehungen zwischen den vorgegebenen Positionen stabilisiert. (Und ich möchte beiläufig noch einmal daran erinnern, daß wir bei der Übernahme dieses Schemas nicht umhinkönnen, der Subtilität der Bernsteinschen Überlegungen Gewalt anzutun.) Weiterhin zeigt das Diagramm nach den Intentionen Bernsteins, wie die verwendeten Sprachcodes auf den von den Entscheidungszentren der Industriegesellschaft ausgehenden Druck in Richtung einer ständig zunehmenden verbalen Artikuliertheit reagieren. Das Kontrollsystem der Familie reagiert auf den gleichen Druck in Richtung auf die Erziehung von Kindern, die in der Lage sind, menschliches Verhalten auf intellektuell-abstrakte Weise zu bewältigen. Das Vier-Felder-Schema soll zeigen, daß diese beiden Reaktionen nicht in allen Sektoren der Industriegesellschaft in der gleichen Kombination auftreten. Die linken Felder bilden den Bereich der maximalen Strukturiertheit im Bereich der Familie, die rechten den Bereich der maximalen Offenheit und Strukturfreiheit. Im unteren rechten Feld hat das Individuum den höchsten Grad der Freiheit von sozial strukturierten Kontrollen erreicht. Im ganzen zeigt das Schema einige der Effekte des Drucks in Richtung vom positionalen zum personalen Kontrollsystem. Die Vertikale zeigt die Richtung des Wandels im Sprachgebrauch. Sie zeigt die Möglichkeit der sprachlichen Verstärkung der positionalen Kontrolle, die in dem Maße abnimmt, wie der systematische Druck in Richtung auf (intellektuelle, verbale und symbolische) Freisetzung aus dem lokalen System der positionalen Struktur zunimmt. Diejenigen, die

sich am weitesten von den strukturierten personalen Beziehungen entfernt haben, sind am engsten in die komplexe Struktur der Industriegesellschaft einbezogen. Es ist klar, daß wir dieses Modell weitgehend abbauen müssen, um es in seiner Grundstruktur auf Stammeskulturen anwenden zu können, und daß wir uns im folgenden darauf beschränken müssen, mit einer sehr groben und in manchem sicher mangelhaften Simplifikation zu arbeiten.

Wir können uns unsere Aufgabe etwas vereinfachen, wenn wir noch einmal rekapitulieren, worum es Bernstein im wesentlichen geht, nämlich um die Ableitung der Weltauffassung aus dem sozialen Kontrollsystem bzw. um den Nachweis, daß die Weltauffassung ein Bestandteil des sozialen Zusammenhalts ist, und zwar unter den folgenden grundsätzlichen Gesichtspunkten: Erstens muß sich jedes Kontrollsystem als vernünftig rechtfertigen und beglaubigen (»legitimieren«, um den Terminus Max Webers zu gebrauchen) und daher an fundamentale Prinzipien hinsichtlich der Natur des Menschen und der Welt appellieren – und zwar auch schon auf dem Organisationsniveau der Familie. Zweitens steht jedes Kontrollsystem in einem Interaktionszusammenhang mit den Medien der Kontrolle – der Sprache und dem Ritual. Drittens gibt es Berührungspunkte zwischen den Codierungsformen der Medien und dem Charakter des Kontrollsystems. Daß sie sich genau entsprechen, kann sich nur auf lange Sicht zeigen; auf kurze Sicht wäre es denkbar, daß diese Entsprechung durch Prozesse des sozialen Wandels verdeckt wird. Unsere erste Aufgabe besteht also darin, die für die soziale Kontrolle zuständigen Aspekte der Weltauffassung zu identifizieren.

Irgendwo jenseits des Horizonts der englischen Familie und ihres sozialen Lebens läuft gleichsam eine Maschinerie, die sozialen Druck produziert, der aber nicht als nackte Machtausübung in Erscheinung tritt, sondern dezent verhüllt und legitimiert wird. Und dieser Legitimitätsanspruch setzt sich bis in die privatesten Bereiche des sozialen Lebens durch und bestimmt selbst noch die Art und Weise, wie eine englische Mutter mit ihrem Kind umgeht. Sie lernt, ihre Kontrolle auf eine ganz bestimmte Weise geltend zu machen und ihre Autorität mit dem Hinweis auf bestimmte allgemeine Prinzipien zu rechtfertigen – ein Indoktrinationsprozeß, in dessen Verlauf sich das Kind die Grundvoraussetzungen seiner Gesellschaft zu eigen macht. Seine Neugier wird hier gezügelt und dort geweckt, sein persönlicher Erwartungshorizont wird auf versteckte Weise manipuliert, nicht durch das, was ihm explizit gesagt wird, sondern durch das, was an stillschweigenden Implikationen in die-

sen Aussagen steckt. Bernstein deckt zwei Weltauffassungen auf, die implizit in den von ihm charakterisierten beiden Typen von Sprachcodes enthalten sind und durch zwei verschiedene Typen der Familienkontrolle erzeugt werden. Um sein Verfahren unseren Intentionen anzupassen, müssen wir also nach den auftretenden Kontrollsystemen Ausschau halten und nach den versteckten Annahmen, die sie legitimieren. Die Frage nach den Variationen der Kontrollmedien können wir in diesem Stadium noch nicht beantworten; sie wird den Gegenstand des nächsten Kapitels bilden. Stellen wir also die Problematik der Sprachcodes für den Augenblick zurück, um uns statt dessen auf die Suche nach einem Vergleichsschema für Kontrollsysteme zu konzentrieren, bei dem ein System der ganz und gar personalen, durch keine festgelegten Prinzipien strukturierten Beziehungen den Gegenpol zu einem System bildet, das man als Äquivalent der positionalen englischen Familienordnung betrachten könnte. Soweit ich sehen kann, genügt es auch hier wieder, die Interaktion zwischen Individuen innerhalb der Koordinaten eines zweidimensionalen Ordnungsschemas zu betrachten. Entlang der einen Koordinatenachse finden wir die Abstufungen der Ordnung, der Klassifikationsmuster, der Symbolsysteme, entlang der anderen die Abstufungen des sozialen Drucks, der unterschiedlichen Ausformungen des Erlebnisses, daß man keine Wahl hat und dem Druck der übrigen Gruppenmitglieder nachgeben muß. Betrachten wir zunächst die Ordnungsachse. Klar abgegrenzte Kategorien und deutliche Orientierungsmarken sind eine Voraussetzung stabiler sozialer Beziehungen; ohne ein gewisses Minimum an Ordnung gibt es keine Kommunikation. Es könnte möglich und eine lohnende Aufgabe sein, Symbolsysteme untereinander hinsichtlich der Klarheit zu vergleichen, mit der die in ihnen verwendeten Kategorien definiert worden sind – eine Aufgabe, die man bereits bei Durkheim und Mauss am Anfang ihrer Abhandlung über primitive Klassifikation angedeutet findet: »In der Tat bedeutet für uns das Klassifizieren von Dingen, daß wir sie in unterschiedliche Gruppen einordnen, die durch klare Abgrenzungslinien voneinander getrennt sind ... Die Grundlage unseres Klassenbegriffs bildet die Vorstellung einer festumrissenen Abgrenzung aller einer bestimmten Klasse zugehörigen Dinge. Dies ist nun aber eine Auffassung des Klassifizierens, die, wie man wohl mit Recht behaupten darf, sich kaum weiter als bis Aristoteles zurückverfolgen läßt ... Unsere gegenwärtige Vorstellung vom Klassifizieren hat nicht nur ihre Geschichte, sondern darüber hinaus noch eine ungeheuer lange Vorgeschichte. Es dürfte in der Tat kaum möglich sein,

die Verschwommenheit und Verwirrung des Zustands zu übertreiben, aus dem heraus sich der menschliche Geist entwickelt hat. Selbst heute noch beruht ein guter Teil unserer Populärliteratur, unserer Mythen und unserer Religionen auf einem nahezu totalen Durcheinander aller möglichen Vorstellungen und Ideen, die sich bei genauerem Zusehen mit keinem erkennbaren Grad von Klarheit auseinanderhalten lassen ... Und wenn wir uns auf das Niveau der am wenigsten entwickelten Gesellschaften herabbegeben, zu den ›Naturvölkern‹, wie die Deutschen etwas vage sagen, finden wir eine noch viel durchgängigere geistige Verwirrung.«[1]

Im Anschluß hieran vergleichen die Autoren diese Definitionsschwäche der Primitiven mit der allmählichen Entwicklung des Bewußtseins beim heranwachsenden Kinde: Die Unterscheidungen, die im Bewußtsein des Kindes auftauchen, sind zuerst auch fragmentarisch und instabil, und erst nach und nach führt eine immer fester und bestimmter werdende Abgrenzung der Elemente der Erfahrung zum klassifizierenden Denken. Ich möchte bei dem hier durchzuführenden Vergleich zwischen Klassifikationssystemen jedoch nicht von diesem Ansatz ausgehen, sondern annehmen, daß die Trennschärfe, mit der die einzelnen Kategorien voneinander unterschieden werden, innerhalb des Gesamtsystems nicht variiert bzw. daß die eventuell doch auftretenden Variationen – Verschwommenheiten hier und starre Grenzziehungen da – im gegenwärtigen Zusammenhang nicht berücksichtigt zu werden brauchen. Ich will statt dessen versuchen zu vergleichen, inwieweit die einer Weltauffassung zugrunde liegenden Kategorien jeweils in ihrer Gesamtheit artikuliert sind. Es ist z. B. denkbar, daß durch ein bestimmtes Klassifikationssystem ein Teilausschnitt der Erfahrung kohärent organisiert wird, während alles übrige, was nicht mehr in diesen Ausschnitt hineingehört, sozusagen unkoordiniert im Leeren hängt. Es könnte aber auch sein, daß ein bestimmtes Klassifikationssystem die gesamte Erfahrung der Angehörigen einer bestimmten Gesellschaft kohärent organisiert, daß es daneben aber auch noch andere, ebenfalls in sich kohärente Klassifikationssysteme gibt, die miteinander konkurrieren, und daß jedes Individuum sich frei fühlt, auf einem bestimmten Erfahrungssektor jeweils einen Ausschnitt eines dieser Systeme in Anwendung zu bringen, ohne sich um den Mangel an Kohärenz im Ganzen weiter zu bekümmern. Dann wird es in der betreffenden Gesellschaft zu Konflikten und Wider-

[1] E. Durkheim u. M. Mauss, 1903, S. 5 f.

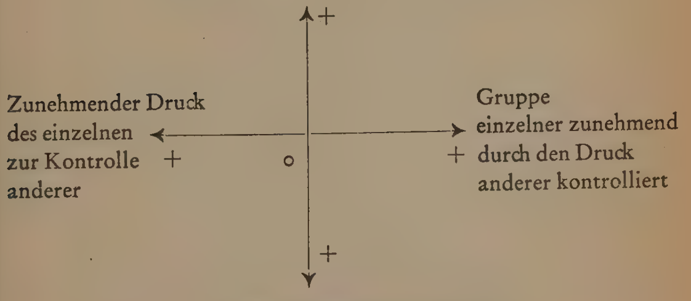
sprüchen in den unkoordiniert klassifizierten Erfahrungsbereichen kommen. Im Effekt führt jeder Kohärenzverlust zu einer Einschränkung des Anwendbarkeitsbereiches des von ihm betroffenen Klassifikationssystems. Und damit hätten wir die Merkmale – Umfänglichkeit des Anwendbarkeitsbereichs und das Maß, in dem das angewandte Klassifikationssystem kohärent artikuliert ist –, die eine der beiden Koordinatenachsen bzw. sozialen Dimensionen bestimmen, durch die für jedes Individuum ein bestimmter Ort festgelegt wird. Ich möchte sie die Achse des Klassifikationsgitters nennen.

Schon Durkheim hat eindrucksvoll demonstriert, daß jedes Klassifikationssystem das Produkt bestimmter sozialer Beziehungen ist; und am Beispiel der positionalen Familie Bernsteins haben wir gesehen, wie ihre Angehörigen im Sinne eines bestimmten Klassifikationssystems Druck aufeinander ausüben. Wenn dieser soziale Druck hinreichend stark und das Klassifikationssystem hinreichend konsistent ist, kommt auf diese Weise ein Prozeß der wechselseitigen Bestätigung und Verstärkung in Gang; das betreffende soziale System wird auf diese Weise außerordentlich stabil – solange nicht ein anders gerichteter sozialer Druck von außen wirksam wird oder neue Einsichten die Glaubwürdigkeit des Klassifikationssystems schwächen. Der dann in Gang kommende soziale Wandel vollzieht sich längs der anderen Achse, der des Gruppendrucks. Wenn wir die Klassifikationsgitter-Achse vom Nullpunkt aufwärts ziehen, in Richtung auf immer umfassendere und artikuliertere Klassifikationssysteme, können wir uns dabei gleichzeitig ein anschauliches Bild davon machen, was der Nullpunkt, das Nichtvorhandensein selbst des rudimentärsten Klassifikationssystems, zu bedeuten hat: die Leere, die total sinnlose Konfusion, die Anomie des Selbstmörders – möglicherweise aber auch die Dissoziation der mystischen Erleuchtung, die alle Klassifizierungen nichtig werden läßt, oder (wir erinnern uns an das Zitat von Durkheim und Mauss) das Bewußtsein des Kindes im Anfangsstadium der völligen Undifferenziertheit. Um zwischen diesen Möglichkeiten etwas besser unterscheiden zu können, wollen wir die Achse von Null aus weiter abwärts ziehen, d. h. vom Bereich der »öffentlich akzeptierten« in den der privaten Klassifikationssysteme. In dieser Richtung werden die Klassifikationssysteme ebenfalls zunehmend kohärenter, gleichzeitig aber auch privater, der Kommunikation unzugänglicher – und nähern sich damit dem Charakter des Wahnsystems an.

Auf der horizontalen Achse ist der Gruppendruck eingetragen, der vom Nullpunkt aus nach rechts zunimmt. Im Nullpunkt selber stellt die

Gruppe keine Forderungen an den einzelnen; er ist frei von jedem Druck, d. h. allein. Anders sähe die Situation aus, wenn man die vertikale Achse mit in Betracht zieht: Dann gleichen sich an dieser Stelle Druck und Gegendruck aus, und der Nullpunkt markiert den Moment der Unentschlossenheit, gleichsam den Augenblick, bevor Saulus zu Paulus wird, vor der Bekehrung und dem Schritt in die Gebundenheit – die nach rechts hin ständig an Stärke zunimmt. Aus Gründen, die später noch deutlicher werden, möchte ich diese Achse (die einem Maximum der Kontrolle des einzelnen durch die Gruppe zustrebt) als »Gruppendruckachse« bezeichnen. Zu Anfang seines Lebens befindet sich der Ort des Kindes (das ja vollkommen der Kontrolle durch andere ausgeliefert ist) weit rechts auf dieser Achse und ziemlich weit unten auf der Klassifikationsgitter-Achse. Im Lauf der Zeit nimmt dann der unmittelbar persönliche Druck ab und die Indoktrination im Sinne des geltenden Klassifikationssystems zu; und wenn dem Heranwachsenden die Internalisierung dieser Kategorien und ihrer Implikationen gut gelingt, kann er sie auf die Dauer als Verteidigungsinstrument gegen die unmittelbar persönlichen Formen der Gruppentyrannis einsetzen – oder sie sogar benutzen, um selber zum Tyrann zu werden. Um in unserem Schema auch für diesen Fall Platz zu schaffen, wollen wir die horizontale Achse von Null nach links weiterziehen: Auf dieser Seite ist dann der einzelne vom Druck der anderen frei und übt statt dessen selber Druck auf sie aus.

4. Diagramm: Klassifikationsgitter und Gruppe



Das gemeinsame Klassifikationssystem wird zwar von den Gruppenangehörigen benutzt, um den einzelnen zu kontrollieren, aber er kann sich dem entziehen, sobald die Isolierung der Gruppe nach außen hin nicht mehr intakt ist. Die wechselseitige Verstärkung von Klassifikationsgitter und Gruppe erhält das Sozialsystem nur so lange stabil, wie es nach außen hin vollkommen isoliert ist. Aber eine wirklich vollkommene Isolation kommt extrem selten vor, und deshalb dürfte es in fast allen Fällen Ansatzpunkte für den sozialen Wandel geben. Wir könnten unser Schema also auch benutzen, um der Dynamik des sozialen Wandels nachzugehen, und z. B. den Fall betrachten, wo der einzelne unter starkem Gruppendruck ein Klassifikationssystem akzeptieren muß, das ihn herabwürdigt und zur Knechtschaft verurteilt, und können die Alternativen untersuchen, die ihm zu Gebote stehen, sowie die relative Stärke des aus unterschiedlichen Richtungen auf ihn einwirkenden Drucks. Aber das ist eine Möglichkeit, die ich im Moment nicht aufgreifen will. Uns geht es hier um das Verhältnis zwischen den Ideen, welche die Weltauffassung einer Gruppe bestimmen, und den charakteristischen Merkmalen der in ihr vorherrschenden sozialen Beziehungen; und ich will dabei den Nachweis versuchen, daß es bei den Sozialsystemen, denen unterschiedliche Konfigurationen innerhalb unseres Schemas entsprechen, auch erkennbar unterschiedliche Tendenzen zur Herausbildung einer Weltauffassung gibt.

Aber vorher wollen wir das Schema noch einmal etwas genauer ansehen. Oberhalb der horizontalen Achse liegt der Bereich der »gruppenöffentlichen«, gemeinsamen Klassifikationen, der in jedem Fall den Schwerpunkt des Sozialsystems enthalten wird. Dicht ober- und unterhalb der horizontalen Achse befinden sich die marginalen Existenzen der betreffenden Gesellschaft. Je weiter rechts ihr Ort auf dieser Achse liegt, desto geringer ist ihre Chance, nicht von denen ausgebeutet zu werden, die links vom Nullpunkt das gemeinsame Klassifikationssystem der Gesellschaft manipulieren. Weiter links, in der Nähe des Nullpunkts, sind die freiwilligen Außenseiter der Gesellschaft einzuordnen, die Landstreicher, die Bohemiens, die exzentrischen Millionäre usw., von denen jeder auf seine Weise einen Preis für seine Unabhängigkeit vom Gruppendruck zu zahlen hat. Im ganzen trennt die horizontale Achse das (obere) Feld der Konformität vom (unteren) Feld der Innovation. Wie schon an unserer Definition der Klassifikationsgitter-Achse abzulesen sein dürfte, darf man nicht annehmen, daß es irgend jemandem freistünde, sich komplette und total neue Begriffssysteme auszudenken. Das Moment

der privaten Innovation besteht in der Art und Weise, wie man die der Kultur gemeinsamen Kategorien im einzelnen artikuliert. Die weiter nach unten zunehmende Kohärenz der privaten Weltauffassung setzt eine weitgehende Freisetzung vom sozialen Druck voraus; sobald eine bestimmte Originalitätsgrenze in dieser Richtung überschritten ist, kann der Innovator vernünftigerweise nicht mehr erwarten, daß seine Ideen durchsetzbar sind. Das ergibt sich schon aus dem spezifischen Charakter der Beziehung zwischen Klassifikationsgitter und Gruppendruck oberhalb der Horizontalen: Das institutionelle Gerüst einer Gesellschaft und die in ihr gegebene Machtverteilung sind das Resultat eines langfristigen Anpassungsprozesses zwischen sozialem Druck und Klassifikationssystem; und daher muß jeder Anstoß, der zu einer Umbildung des Klassifikationssystems führt, so stark sein, daß sich auch die Machtverteilung ändert. In der rechten Hälfte des linken unteren Feldes ist das Gewicht des privaten Denkens, sozial gesehen, gleich Null. Der Druck, dem es unterliegt, ist wesentlich stärker als der, den es selbst ausüben kann. Im linken unteren Feld dagegen steht es (je weiter nach links, um so mehr) in hohem Ansehen. Horden von Menschen rechts auf der Gruppenachse sind bereit, jeden Impuls beifällig aufzunehmen, der aus dem linken unteren Feld kommt. Es lohnt sich zu überlegen, welche Personen in diesem Feld unterzubringen wären. Nun, typische Innovatoren sind Musiker, Maler, Erfinder und auch Schriftsteller. Wer sich mit seinen Ideen nicht durchsetzt, befindet sich noch zu weit rechts im Feld. So ist es z. B. dem flämischen Maler James Ensor während des größten Teils seines langen Arbeitslebens gegangen (was ihn veranlaßt hat, sich an dem Publikum, das ihm die Anerkennung versagte, durch grausame Karikaturen zu rächen). Erfolgreiche Innovatoren dagegen werden erleben, daß sich das gemeinsame Klassifikationssystem ihren Ideen noch zu ihren Lebzeiten anpaßt; und wenn sie originell bleiben wollen, werden sie ständig mit neuen Überraschungen aufwarten oder eine regelrechte Technik zur Maximierung des Unerwarteten entwickeln müssen – wie es z. B. John Cage bei seiner Musik getan hat. Vor allem muß sich jeder, der sich dem Zugriff des gemeinsamen Klassifikationssystems entziehen will, den mit ihm verbundenen Preisen und Anerkennungen entziehen. Wer mit einem Auge nach der Jury schielt, wird empfänglich für ihre Kritik und auf die Dauer wahrscheinlich vom gemeinsamen Klassifikationssystem mit Beschlag belegt. Es ist also nicht ganz einfach, seinen Ort im linken unteren Feld zu halten; aber es ist immerhin möglich, sein Leben an wechselnden Orten innerhalb dieses Feldes zu verbringen.

Dem rechten unteren Feld läßt sich ein bestimmter Typ der Kindheitsentwicklung zuordnen. Hier haben wir den Bereich der personalen Familie, in der das Kind für alles sensibilisiert wird, was seine Eltern bekümmert und bedrückt, in der dem Kind die Welt und sein Platz in ihr nicht mit Hilfe eines allgemein verbindlichen Klassifikationssystems erklärt wird, sondern es (zumindest theoretisch) angehalten wird, sein eigenes Klassifikationssystem zu entwickeln. Dennoch sind natürlich im Verhalten der Eltern die Kategorien der Gesellschaft implizit enthalten, und das Kind lernt rasch, entsprechende Rückschlüsse zu ziehen. Für einen Erwachsenen, der unter starkem sozialen Druck steht, ist es unmöglich, eine ganz persönliche Philosophie zu entwickeln; wenn er gesteigerten Wert auf seine intellektuelle Privatsphäre legt, muß er eine Tendenz zur Vereinsamung entwickeln, d. h. innerhalb des Schemas zur »Nullgrenze« der Kontrollfreiheit, in Richtung auf die vertikale Achse wandern.

Und damit hätten wir schon einen Anlaß, das Verhältnis zwischen Machtverteilung und Kohärenz der gemeinsamen Klassifikation ausführlicher zu betrachten. Man darf als Axiom voraussetzen, daß ein kohärentes Klassifikationssystem sich nur auf der Basis eines stabilen Kontrollmusters herausbilden kann. Je deutlicher die einzelnen Positionen im Kontrollsystem markiert und in eine dauerhafte Hierarchie der Verantwortlichkeiten eingeordnet sind, um so differenzierter sind die Kategorien des gemeinsamen Klassifikationssystems. Dementsprechend handelt es sich bei einer Gesellschaft, die sich von einem Punkt rechts oben im rechten oberen Feld bis hin zu einem Punkt links oben im linken oberen Feld verteilt, um ein komplexes, zeitlich beständiges und körperschaftlich institutionalisiertes Sozialsystem. Wenn es dagegen innerhalb eines Sozialsystems zu einem schwerwiegenden politischen Umsturz kommt, werden zahlreiche bisher akzeptierte Kategorien sozusagen außer Kraft gesetzt und die Kohärenz des Klassifikationssystems im ganzen nimmt ab; und wenn zu erwarten steht, daß der soziale Wandel sich noch über längere Zeit hinweg fortsetzen wird, wird das Klassifikationssystem auf der vertikalen Achse noch weiter nach unten wandern. Gesellschaften, deren Verteilungskonfigurationen auf dem Schema durch einen weit unten liegenden Punkt auf der vertikalen Achse verlaufen, sind häufigen politischen Umstürzen und Neuverteilungen der Macht- und Autoritätspositionen ausgesetzt – ein Umstand, der für unsere weiteren Betrachtungen von Bedeutung ist.

Sehen wir nun zu, wie sich das vorliegende ethnographische Material

anhand dieses Schemas ordnen läßt! Eine ganze Reihe von Stammeskulturen wird überwiegend im rechten oberen Feld unterzubringen sein und praktisch nicht auf die linke Hälfte des Schemas übergreifen. Ein für die Ethnographie klassisches Beispiel einer Gesellschaft mit hochgradig differenziertem Klassifikationssystem dürften die Tallensi im Volta-Gebiet in Ghana sein, die von Meyer Fortes noch während der Kolonialzeit untersucht worden sind. Bei den Tallensi wird die Identität jedes Stammesangehörigen durch ein allgemeines System von Pflichten und Rechten vollständig festgelegt; es gibt genaue Vorschriften darüber, was er ißt und wann er ißt, wie seine Haartracht aussieht, wie er sie zu pflegen hat, wie sich seine Bestattung und seine Geburt vollziehen müssen. Die meisten Tallensi – vermutlich alle – sind dem Druck der übrigen Stammesangehörigen ausgesetzt, und nicht einmal die Häuptlinge und die Priester bilden hier eine Ausnahme. Wer in irgendeiner Form revoltiert, wird als krankhaft und besessen betrachtet und einem speziellen Heilungsritual unterzogen.[2] Pietät ist das oberste Gebot, vor allem die Pietät gegenüber den älteren Sippenangehörigen und gegenüber den Verstorbenen – obwohl die Ahnengeister als rachsüchtig und aggressiv gelten. Der schlimmste und einzige Feind, den die Tallensi kennen, ist der Außenseiter, der keiner Sippe angehört. Einige armselige alte Frauen, die als »Hexen« gelten, werden von Dorf zu Dorf gejagt oder dort, wo sie gerade sind, unwillig geduldet. Wer weiß, was diese Hexen selber denken? Wenn ihnen das Klassifikationssystem, das sie ausstößt, völlig rätselhaft erscheint, könnte man sie unterhalb der horizontalen Achse unterbringen, allerdings weit rechts, wo ihnen praktisch keine Verhaltensalternativen zur Verfügung stehen. Wie ich später noch im einzelnen zu zeigen versuchen werde, dürften bei jedem Sozialsystem mit einem derart hochgradig differenzierten Klassifikationssystem ähnliche weltanschauliche Tendenzen zu erwarten sein: Ein dichtes Klassifikationsgitter und starker Gruppendruck produzieren eine Einstellung der routinemäßigen Pietät gegenüber der Autorität und ihren Symbolen, den Glauben an übernatürliche Strafen, eine moralische Weltordnung und eine Kategorie der Ausgestoßenen.

Typisch ist diese Einstellung auch für etablierte Bürokratien, denen die Kritik durch Außenseiter nichts anhaben kann, sowie für Mönchsorden und für Armeen. Aber am deutlichsten wird sie an den stabilen Stammessystemen sichtbar, die in Afrika noch während der Kolonialzeit – kurz vor oder nach dem Zweiten Weltkrieg – untersucht worden sind.

[2] Meyer Fortes, 1959.

Und es ist kein Zufall, daß man gerade damals bei funktionalanalytischen Betrachtungen zu einem Gleichgewichtsmodell der primitiven Gesellschaft gekommen ist; denn die damaligen Kolonialverwaltungen trugen nach Kräften zur Isolierung dieser Stämme bei und versuchten, sie gegen äußere Einflüsse – z. B. die Kriegsauswirkungen und gelegentlichen Nahrungsmittelmangel – so gut wie möglich abzuschirmen. Es lag in ihrem Interesse, die jeweiligen Sozialsysteme der Eingeborenen in einem Zustand der sich selbst verstärkenden Stabilität zu erhalten.

In Zentralafrika ist die Entwicklung anders verlaufen als in Ghana. Hier waren die lokalen Sozialstrukturen schon im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts, in den Kämpfen mit den Arabern und anderen Sklavenjägern, aufgebrochen worden, bevor die Kolonialverwaltungen die Chance hatten, sie im Status quo »einzufrieren«. Und nach der Kolonialzeit hat sich dieser schon angelegte Prozeß des Wandels noch beschleunigt. So ergeben z. B. die Beschreibungen der Stämme im Gebiet des Nyassa-Sees aus den fünfziger Jahren – als sich bereits der Einfluß von Arbeitskräfte-Wanderungen, des Anbaus landwirtschaftlicher Exportgüter und der staatlichen Besteuerung bemerkbar machten – ein völlig anderes Bild als das der Tallensi. Auch hier finden wir kleine Gruppen. Aber auf der Klassifikationsgitterachse sind sie wesentlich tiefer einzuordnen, weil von einem kohärenten Klassifikationssystem kaum die Rede sein kann. Die Zielsetzungen und Erfolgsvorstellungen ihrer Kultur sind in sich widersprüchlich. Einerseits halten sie es für gut, loyal und gehorsam zu sein und die Dorfgemeinschaft nicht zu spalten, andererseits aber glauben sie, daß jeder Mann den Ehrgeiz haben sollte, Dorfobmann zu werden – was notwendigerweise zur Illoyalität und Reibungen im Dorf führen muß. Sie üben aufeinander wechselseitig einen ungeheuren Druck aus und sind ständig bestrebt, ihren Freundeskreis genau umrissen und in sich geschlossen zu erhalten. Der Vorwurf der Hexerei und Zauberei ist ein politisches Instrument, um unbequeme Rivalen aus dem Gemeinwesen auszuschließen und überhaupt die sozialen Grenzziehungen zu manipulieren. Der menschenfressende Hexenmeister ist das Gegenbild des »normalen« Menschen, für den moralische Verpflichtungen verbindlich sind; und wenn man es dahin bringt, einen Rivalen der Hexerei zu überführen, ist dieser politisch ein für allemal erledigt. Dies ist der zweite Haupttyp von sozialer Umwelt, auf den ich mich im Laufe dieses Buchs immer wieder beziehen werde. Nennen wir ihn der Einfachheit halber Kleingruppe *(small group)*. Es handelt sich um ein Sozialsystem, das auf dem rechten oberen Feld unseres Schemas

ganz unten einzuordnen wäre. Die Angehörigen der Gruppe kennen sich untereinander, kennen ihren Rang und ihre Aufstiegschancen; distanzierte Führergestalten, die sie vom linken oberen Feld des Schemas her kontrollieren, gibt es bei ihnen nicht. Sie leben auf beschränktem Raum im Zustand der beständigen persönlichen Konfrontation. Was der einzelne aus sich macht, bleibt ihm selber überlassen – d. h. soweit er es versteht, sich gegen beständige Intrigen und Eifersüchteleien durchzusetzen. Der Kontrast zwischen dieser Form der Kleingruppe und der vorigen der Stammeskultur mit einem hochgradig differenzierten Klassifikationssystem macht sich in allen möglichen Bereichen des sozialen Lebens bemerkbar. So gehört z. B. zu einem hochgradig differenzierten Klassifikationssystem eine genau umgrenzte Kategorie von Ausgestoßenen oder auf andere Weise »anomalen« Personen. In der Kleingruppe dagegen umfaßt der Kreis der potentiell Ausgestoßenen alle – männlichen und weiblichen, verwandten und nichtverwandten – Angehörigen der Gruppe.

Beim dritten Grundtyp von Gesellschaft handelt es sich um eine soziale Organisation, deren Angehörige nicht (wie bei der Kleingruppe, wo die Führer nicht von den übrigen Gruppenangehörigen abgesondert sind und sich auf gleichem Fuß mit ihren Rivalen auseinandersetzen müssen) eng auf dem rechten oberen Feld zusammengedrängt sind, sondern sich weiter über das Schema verteilen. Beim dritten Typ, den ich als Typ mit starkem Klassifikationsgitter bezeichnen will, sind die Führer distanzierte, mächtige Persönlichkeiten, die man selten zu Gesicht bekommt. Die Distanz zwischen ihnen und dem »einfachen Mann« ist so groß, daß wir die sozialen Umwelten beider getrennt betrachten müssen.

Während der Kolonialzeit konzentrierte sich die anthropologische (bzw. damals noch gängigerweise »ethnologisch« genannte) Forschung – aus Gründen, die wir vorhin schon angedeutet haben – auf korporative Gruppen, in denen Rechte und Pflichten durch ein dauerhaftes Kontrollsystem vermittelt wurden. Das Kolonialsystem als solches hatte ein wesentliches Interesse daran, die innere Entwicklung der von ihm unterworfenen Gesellschaften zu verhindern und ihre innere politische Aktivität auf den Personalaustausch innerhalb eines feststehenden Ämtermusters zu beschränken. Durch spätere Forschungen in den unabhängig gewordenen Ländern und vor allem in den erst relativ spät entdeckten und zugänglich gewordenen Gebieten Neuguineas hat sich hier eine Neuorientierung vollzogen, bei der das Beziehungsnetz in den Vordergrund getreten ist, das den einzelnen mit seiner sozialen Umwelt ver-

bindet. Bei komplexen Gesellschaften bilden diese Beziehungsnetze die Grundschicht der Analyse, das Fundament, über dem sich Körperschaften und Institutionen erheben. Bei manchen anderen Gesellschaften aber ist eine körperschaftlich-institutionelle Organisation praktisch nichtexistent, jeder einzelne muß die für ein bestimmtes Unternehmen erforderliche Unterstützung *ad hoc* organisieren, und dementsprechend läßt sich dann auch die Gesamtgesellschaft deskriptiv nur als ein System von Beziehungsnetzen und temporären Aktionsgruppen erfassen. Eine vorzügliche Zusammenfassung der deskriptiven und analytischen Probleme, mit denen sich der Anthropologe bei diesem Typ von Gesellschaften auseinandersetzen muß, findet man bei Philip Gulliver.[3] Ich will hier nur auf zwei mögliche Varianten derartiger Beziehungsnetz-Gesellschaften eingehen. Die eine wird durch die von Gulliver untersuchten Ndendeule in Tanzania repräsentiert, bei denen es keine Häuptlinge gibt, überhaupt niemand auf Dauer eine Vorzugsstellung innehat und es keine effektiven Schranken gibt, die ein weiteres Ausbreiten des offenen Beziehungsnetzes in irgendeiner Richtung verhindern würden. Das Verhältnis zu den sozialen Bedeutungsgehalten ist durch und durch egozentrisch, aber dafür sind diese Bedeutungsgehalte auch für alle Angehörigen der Gruppe gleich. Bei der anderen Variante dagegen bildet sich – durch ein ausgebreitetes Netz von Loyalitätsbeziehungen, die sich auf eine bestimmte Person konzentrieren – eine Führerposition heraus, die von ihrem Inhaber auf Lebenszeit behauptet werden kann. Dieses »System des großen Mannes« (*Big-Man*-System, wie es auf Neuguinea heißt) ist weit verbreitet; man findet es in Indonesien, unter den nordkalifornischen Indianern, auf den Philippinen. Ich möchte es im folgenden als Abart des Grundtyps »starkes Klassifikationsgitter« behandeln. Graphisch erstreckt es sich über die ganze Breite unseres Schemas, und zwar auf einem sehr niedrigen Klassifikationsniveau. Die Erfolge der Führerpersönlichkeit haben einen Schneeballeffekt: Es gibt kaum dominierende Gruppeninteressen, die ihm im Wege stehen könnten, und je mehr Einfluß er gewinnt, desto größer wird die Zahl seiner Anhänger. Es kommt zu einer Art von positiver Rückkoppelung, bei der ihn der von ihm ausgeübte Druck auf der horizontalen Achse immer weiter nach links und die übrigen Gruppenangehörigen immer weiter nach rechts treibt. Wenn er durch sein Kriegsglück und/oder das ungestörte Anhäufen von Reichtümern begünstigt wird, kann er die geltenden

[3] Philip H. Gulliver, 1971.

sozialen Normen durch allmähliche Erosion außer Kraft setzen und sich selber »zum Gesetz machen«. Daraus resultiert dann für alle, die von ihm abhängig sind, ein weiteres Absinken des Klassifikationsniveaus. Genealogische Beziehungen und Ahnenschreine werden weniger wichtig als die persönliche Gunst des großen Mannes. Es bleiben einige wenige ganz umfassende Kategorien – Reichtum, Würde, Gerechtigkeit usw. –, gleichsam als Gefäße, die von Zeit zu Zeit mit einer neuen Mischung von Bedeutungsgehalten angefüllt werden können. Dabei muß der große Mann jedoch ständig damit rechnen, daß es einem seiner Rivalen gelingen könnte, sich gegen ihn durchzusetzen. Der Bereich der ihm fast gleichen ist dünn bevölkert und eine Szene wechselnder Bündnisse und Komplotte, bei denen jeder Teilnehmer den Erfolg für sich anstrebt und die jeweilige Gefolgschaft sich an dem realistischen Grundsatz orientiert, daß Recht hat, wer die Macht hat. Dieses Sozialsystem und seine Entwicklungsstadien sind inzwischen schon relativ häufig und gründlich beschrieben worden. Es findet sich auf Neuguinea in einer beträchtlichen Zahl von Abwandlungen; und die interessantesten Unterschiede betreffen die Frage, inwieweit der große Mann sich im Wettbewerb mit seinen Rivalen bestehende Körperschaften und Institutionen zunutze machen muß oder sie ignorieren und damit beträchtliche Teile des gemeinsamen Klassifikationssystems zum Objekt seiner Launen machen kann.

Damit hätten wir drei Grundtypen sozialer Umwelten: die mit einem hochgradig differenzierten Klassifikationssystem, die Kleingruppe und die Gruppe mit starkem Klassifikationsgitter, welche die heroischen Gesellschaften der miteinander wetteifernden großen Männer und ihrer Anhänger mit umfaßt. Die letztere Variante ist, wie gesagt, ihrem Klassifikationsniveau nach niedrig einzuordnen (also dicht oberhalb des Nullpunkts auf der vertikalen Achse), weil ihr Klassifikationssystem nur auf eine abstrakt leere Weise kohärent ist, die geeignet ist, den unterschiedlichen synkretistischen Bedürfnissen der miteinander kämpfenden großen Bosse zu genügen. Dafür zeigt die Breite, mit der die Gesellschaften dieses Typs horizontal über unser Schema verteilt sind, wie stark die in ihnen wirksamen Kontrollen sind. Die Angehörigen dieser Gruppen stehen in ihrer Mehrzahl im Dienst eines Wettkampfs, bei dem der Gewinner ihnen großartigen Lohn verspricht, und sind peinlich bemüht, die mehr oder weniger komplizierten Regeln zu befolgen, in deren Namen die großen Männer ihre Forderungen stellen. Dabei kann es sich um Regeln handeln, die bestimmte Formen des

monetären Austauschs betreffen, um Regeln über die unterschiedlichsten Arten von Verschuldung und Kreditanspruch, um Regeln der Etikette oder der Gastfreundschaft. In jedem Falle bilden sie ein Klassifikationssystem, das die Betroffenen unter akuten Druck setzt. Selbst als Bewohner Londons kann man sich in diese Situation hineinversetzen – und ist faktisch ja auch gar nicht so weit von ihr entfernt, wenn man an die Unpersönlichkeit des Kontrollsystems der modernen Industriegesellschaft denkt. Viele Menschen (und einige mehr als andere) haben heutzutage das Gefühl, daß ihre Lebensführung nicht durch Personen, sondern durch Dinge kontrolliert wird. Sie irren durch einen undurchdringlichen Wald von Vorschriften; unerkennbare Mächte präsentieren sich ihnen in Gestalt von Formularen, die in dreifacher Ausfertigung abzuliefern sind, in Gestalt von Parkuhren oder in der Gestalt des Gesetzes. Sie leben in einer Welt, die von Objekten beherrscht wird, denen sie und ihre Mitmenschen ausgeliefert sind. Und der wesentliche Unterschied zwischen einer von Personen und einer von Objekten beherrschten Welt besteht eben darin, daß man keinen Gegendruck auf die Kontrollinstanzen ausüben, daß man ihnen nicht von Mensch zu Mensch gegenübertreten kann. Daraus resultiert dann das Paradox (mit dem wir uns noch zu beschäftigen haben werden), daß in bestimmten Sektoren der Industriegesellschaft gerade solche Menschen eine wichtige Rolle spielen, deren Metaphysik extrem verschwommen ist und die nur auf ganz diffuse Symbole reagieren – kurz, in ihrer Weltauffassung den Pygmäen und den Anhängern des Peyote-Kults am nächsten stehen.

Für die großen Männer, die sich auf der linken Seite unseres Schemas befinden, funktionieren die gleichen unpersönlichen Austauschregeln gleichsam als Sprossen auf der Aufstiegsleiter. Sie leben in einer Welt der hochherzigen Bündnisse, hart ausgehandelten Geschäftsabkommen, schändlicher Verrätereien und der unbarmherzigen Rache. Übrigens könnte man hier neben den zahlreichen exotischen Beispielen auch noch einige nennen, die uns zumindest räumlich nicht so fernliegen: So gab es z. B. nach den Erb- und Racheregeln der Angelsachsen um jedes Individuum herum einen Kreis der jeweils als nächste verantwortlichen Verwandten; und auch in den Islandsagas findet man diese Art von Weltauffassung.

Wenn man von diesen drei Grundtypen von Sozialsystemen ausgeht, kann man nachweisen, daß jeder von ihnen einen spezifischen Typ von Weltanschauung produziert – oder anders ausgedrückt: daß das Kontrollsystem durch typische Tendenzen des Glaubenssystems legitimiert

wird. Und diese Tendenzen sind der eigentliche Gegenstand dieses Buchs, weil sie wiederum typische Anforderungen an die Formen des Ausdrucks stellen und auf diese Weise eine jeweils bestimmte Systematik der natürlich-symbolischen Verhaltensweisen induzieren. In einem ersten zusammenfassenden Überblick könnte man diese Tendenzen wie folgt charakterisieren: Zur hochgradig differenzierten Klassifikation gehört die Neigung zur Pietät, zu sakralen Institutionen, zur klaren Abgrenzung zwischen rein und unrein (womit wir also den Prototyp Durkheims hätten, die Gleichsetzbarkeit der Gesellschaft mit Gott und Gottes mit der Gesellschaft, die Gleichsetzung von moralischem Unrecht und Sünde, von Vergehen gegen die Religion und Vergehen gegen die Gesellschaft). In der Kleingruppe herrscht weniger Vertrauen auf die Fähigkeit Gottes, seine Diener zu beschützen; man neigt zu einer dualistischen Weltauffassung, in der mit der Macht der bösen Geister und ihrer Helfer gerechnet werden muß; man hält es nicht für selbstverständlich, daß die gerechte Sache siegen wird. Gesellschaften mit starkem Klassifikationsgitter neigen zu einer pragmatischen Weltauffassung, in der die Sünde entscheidend weniger Gewicht hat als die Schande, als die der Gesichtsverlust, das Bewußtsein einer ehrenrührigen Handlung oder die Mittellosigkeit empfunden wird. In unserem ersten Gesellschaftstyp gibt es sozusagen eine Gewinn- und Verlustrechnung über die spirituelle Ökonomie des Gemeinwesens im ganzen; im Gegensatz dazu zählt beim Typ mit starkem Klassifikationsgitter vor allem die Ehre des einzelnen, die Zahl der Anhänger, die er aufbieten kann, die strikte Kontrolle über die Frauen usw. Auf der einen Seite gibt es bei diesem Typ die heroische Gesellschaft der großen Männer, auf der anderen Seite die periodischen millennialistischen Bewegungen der von ihnen Unterdrückten. Und schließlich sollte man auch von den Positionen ganz in der Nähe des Nullpunkts gesondert Notiz nehmen: wenn die gemeinsame Klassifikation und der Gruppendruck fortfallen oder überwunden werden, neigt das sich selbst überlassene Individuum dazu, eine gutartige und unritualistische Weltauffassung zu entwickeln.

Schon Durkheim hat dieses »Nullpunktserlebnis« als den Anfang des Bewußtseins verstanden und ihm das entsprechende emotionale Gewicht beigemessen. Jeder Schritt nach links auf dem Schema fördert das Gefühl des »den anderen Entkommenseins« und die Entdeckung des Selbst. Hier, und vor allem unterhalb der vertikalen Achse, wo der einzelne sein eigenes Klassifikationssystem artikuliert, sieht er die Mitmenschen als die entscheidenden Kontrollfaktoren des sozialen Lebens, nicht als

Modellgestalten, die der Welt ihre eigene Form aufprägen; und dementsprechend ist die Welt für ihn auch nicht anthropomorph. Das Bedürfnis nach artikulierten Formen des sozialen Austauschs und nach Symbolen, die spezifischen Kommunikationszwecken dienen, ist verringert. Und damit hätten wir schon ein Feld des Schemas (das linke untere) lokalisiert, wo auf Rituale weniger Gewicht gelegt wird. Und weil wir hier gerade beim »Vereinsamungseffekt« sind, dürfen wir auch eine Dimension nicht vergessen, die in unserem Schema nicht berücksichtigt worden ist: die Bevölkerungs- und »Kontaktdichte«. Bei geringer werdender Bevölkerungsdichte werden auch die Sozialkontakte seltener und ungeregelter; dann verliert der Mensch den Eindruck, daß er in einer von Menschen beherrschten Welt lebt: Was ihn in erster Linie beschäftigt, sind Dürreperioden, der Zustand seiner Herden und Weiden, der Wildbestand, Seuchen und die Ernteaussichten. Er wird primär von Objekten kontrolliert und nicht von Menschen, von Objekten, mit denen man nicht wie mit Menschen umgehen kann – und das bedeutet, daß seine Mitmenschen für ihn in erster Linie Mitbetroffene sind.
Die Versuchung liegt nahe, ganze Kulturen in die Denkweise des nullpunktnahen Individuums einzubeziehen. Aber bei dieser Prozedur würden sicher allzu viele Variable verborgen bleiben; und deshalb halten wir uns besser an unser Schema. Mit seiner Hilfe können wir eine Fülle von Material deuten, das die Ähnlichkeit der Weltauffassung bei den Ituri-Wald-Pygmäen und bei den mitten in der Industriegesellschaft lebenden Londonern erklärt. Wenden wir uns zuerst den Medien zu, durch die soziale Beziehungen vermittelt werden. Wenn das Muster der sozialen Beziehungen den Sprachformen ihre Gestalt aufprägt – wie Bernsteins Untersuchungen zeigen –, prägt es zweifellos auch die nichtverbalen Formen der Kommunikation. Und wenn die sozial geprägten Sprachformen ihrerseits die Art der Reaktionen kontrollieren, die in einer bestimmten sozialen Umwelt möglich sind, steht zu erwarten, daß die Kommunikation vermittels des menschlichen Körpers selbst eine ähnliche Grenzen setzende Funktion ausübt.

5. Die zwei Körper

Der Körper als soziales Gebilde steuert die Art und Weise, wie der Körper als physisches Gebilde wahrgenommen wird; und andererseits wird in der (durch soziale Kategorien modifizierten) physischen Wahrnehmung des Körpers eine bestimmte Gesellschaftsauffassung manifest. Zwischen dem sozialen und dem physischen Körpererlebnis findet ein ständiger Austausch von Bedeutungsgehalten statt, bei dem sich die Kategorien beider wechselseitig stärken. Infolge dieser beständigen Interaktion ist der Körper ein hochgradig restringiertes Ausdrucksmedium. In den ihm eigenen Formen der Ruhe und Bewegung kommt der soziale Druck auf mannigfaltige Weise zum Ausdruck. Die Sorgfalt, die auf seine Pflege verwendet wird, die Regeln der Nahrungsaufnahme und der Therapie, die Theorien über das Schlaf- und Bewegungsbedürfnis, über die normalen körperlichen Entwicklungsstadien, über die Erträglichkeitsgrenze bei Schmerzen, die normale Lebensspanne – kurz, all die kulturell geprägten Kategorien, die die Wahrnehmung des Körpers determinieren, müssen den Kategorien, in denen die Gesellschaft wahrgenommen wird, eng korrespondieren, weil und insofern auch diese sich aus den kulturell verarbeiteten Körpervorstellungen ableiten.
Marcel Mauss hat in seinem Aufsatz ›Les Techniques du corps‹[1] die kühne These aufgestellt, daß es so etwas wie »natürliches« Verhalten überhaupt nicht gibt, daß jede körperliche Aktivität – das Essen und das Waschen, das Gehen und das Ruhen, vor allem natürlich die sexuelle Aktivität – deutlich die Spur von sozial vermittelten Lernvorgängen trägt. Nichts ist so wesentlich durch soziale Lernprozesse vermittelt wie die sexuelle Aktivität, die ihrerseits natürlich wiederum aufs engste mit der Moral zusammenhängt.[2] Mauss hat hier gesehen, daß die Untersuchung körperlicher Verhaltenstechniken in den umfassenderen Rah-

[1] Marcel Mauss, 1936.
[2] Ibid., S. 383.

men einer Untersuchung von Symbolsystemen gehört; er hat gehofft, daß die Soziologen ihre Ansätze mit denen der damals gerade von den Cambridger Psychologen entwickelten Wahrnehmungstheorie abstimmen würden.[3] Mehr als diese programmatische Skizze zu einem koordinierten Studium des »homme total« enthält sein meisterhafter Aufsatz – leider – nicht.

Mauss stellt bei seinem Ansatz die kulturell vorgeformten, erlernten Techniken der Körperkontrolle in den Vordergrund. Andere Forscher haben – vor und nach ihm – vor allem die unbewußten Entsprechungen zwischen psychischen und körperlichen Zuständen konstatiert und gedeutet. So spielt z. B. in der Psychoanalyse die von Freud so genannte »Konversion«, die Umwandlung emotionaler Konflikte in körperliche Symptome, eine nicht geringe Rolle; und zweifellos handelt es sich hier um eine Einsicht, deren therapeutische und theoretische Bedeutung man gar nicht überschätzen kann. Aber die Soziologie hat in diesem Punkte ihre Lektion noch nicht gelernt – obwohl es eine ganze Reihe von Autoren gibt, bei denen man scharfsichtige Beobachtungen über unbewußtes körperliches Darstellungsverhalten finden kann, z. B. in dem, was Rudolf Otto (um nur einen von ihnen zu nennen) über den »natürlichen Zauber« sagt: »Es gibt . . . einfache Analogiehandlungen, die ganz unreflektiert und nach gar keiner Theorie vollzogen werden, um irgendeinen Vorgang nach Wünschen zu beeinflussen und zu regulieren. Man kann das in jeder Kegelbahn beobachten. Der Kegelschieber wirft seine Kugel. Er hat gezielt und will, daß die Kugel seitlich ins Brett tritt und den ›Kranz‹ aufrollt. Gespannt beobachtet er den Lauf der Kugel. Er neigt den Kopf, den Oberleib zur Seite, balanciert auf einem Bein, schwingt sich, wenn der kritische Punkt der Bahn erreicht ist, mit einem Ruck auf die andere Seite, drückt mit Hand und Fuß nach, gibt noch einen letzten Ruck. Und nun ist's erreicht. Nach aller Gefährdung läuft die Kugel richtig ein . . .«[4] Eine eindrucksvolle Beobachtung, die aber noch himmelweit von der von Mauss postulierten allgemeinen soziologischen Theorie entfernt ist. Und meiner Ansicht nach enthält auch *The Silent Language* von Edward Hall[5] über das körperliche Symbolverhalten noch keine echte Theorie, sondern lediglich eine Ansammlung treffender Beobachtungen über die unterschiedlichen Konventionen im Hinblick auf den Gebrauch von Raum, Zeit und Gestik. Vor allem enthält es

[3] Ibid., S. 372.
[4] Rudolf Otto, 1920, S. 130.
[5] Edward Hall, 1959.

keine Hypothese zur Erklärung kultureller Varianten. Selbst von der monumentalen Analyse symbolischer Strukturen, die Lévi-Strauss vorgelegt hat, wird man sagen müssen, daß sie dem von Mauss gesetzten Ziel kaum nähergekommen ist. Lévi-Strauss hat zwar angekündigt, daß er kulturspezifische Einstellungen gegenüber der Mobilität und Immobilität, dem Essen und Fasten, dem Gekochten und dem Rohen usw. in seine Analyse einbeziehen wolle, hat sich dann aber von dieser Absicht durch sein dominierendes Interesse an den universellen, bei der gesamten Menschheit anzutreffenden Denkstrukturen ablenken lassen. Er entwirft eine groß angelegte Perspektive, welche die sozialen Kontrollen des körperlichen Verhaltens in eine umfassende psycho-soziologische Analyse allgemeiner Kontrollschemata einordnet[6], hat aber über (naturgemäß örtlich und zeitlich begrenzte) kulturelle Varianten kaum etwas zu sagen, weil sein Interesse sich ausschließlich auf das Universelle, örtlich und zeitlich Uneingeschränkte richtet. Man vermißt an seiner Analyse der symbolischen Strukturen ein ganz wesentliches Element, nämlich das der Hypothese. Es gibt keine Möglichkeit, seine Feststellungen anzugreifen oder gar zu widerlegen. Wenn man das Objekt der Analyse (einen beliebigen begrenzten Kulturausschnitt) mit seiner Analysetechnik (der Auswahl fundamentaler Gegensatzpaare) in Angriff nimmt, ist es schlechthin unmöglich, bei dem Versuch zu scheitern, die einer bestimmten Form des symbolischen Verhaltens zugrunde liegenden Strukturen aufzudecken. Im Gegenteil, der Erfolg ist einem garantiert, weil man ein Instrument verwendet, dessen einzige Funktion im Aufdecken von Strukturen besteht; und weil die allgemeine Aufgabenstellung nur besagt, daß Strukturen aufzudecken sind – und nicht etwa, daß bestimmte Symbolstrukturen zu bestimmten gesellschaftlichen Variablen in Beziehung gesetzt werden müßten. Auf diese Weise kommt es in jedem Fall mit Sicherheit zu einer Reihe strukturierter Gegensätze, die sich dann letzten Endes ausnahmslos in den Gegensatz zwischen Natur und Kultur auflösen lassen. Was Lévi-Strauss uns an die Hand gibt, ist eine Analysetechnik, die wir unseren Problemstellungen erst noch anpassen müssen. Wenn die Strukturanalyse von Symbolen einen Nutzen bringen soll, muß sie in Verbindung mit einer Hypothese über die gesellschaftliche Rollenstruktur durchgeführt werden. Und von diesem Ansatz aus kommen wir dann zu zwei Thesen: Erstens produziert das Bedürfnis, alle Schichten der Erfahrung miteinander in Einklang

[6] C. Lévi-Strauss, 1964, 1966, 1968 a.

zu bringen, eine allgemeine Abstimmung der Ausdrucksmittel aufeinander, d. h., der Gebrauch des Körpers als Ausdrucksmedium wird mit den übrigen Ausdrucksmedien koordiniert. Und zweitens setzen die vom Sozialsystem ausgeübten Kontrollen dem Gebrauch des Körpers als Ausdrucksmittel Schranken.

Der Inhalt der ersten These ist in der Ästhetik schon seit langem anerkanntes Prinzip: Der einer Mitteilung angemessene Stil koordiniert sämtliche Kanäle, durch die sie übermittelt wird. Die syntaktischen und lexikalischen Formen korrespondieren der zum Ausdruck zu bringenden Situation; die Gedrängtheit bzw. Lockerheit, das rasche oder langsame Tempo der Rede vermittelt zusätzliche, nicht-verbale Informationen; die Metaphern werden so gewählt, daß sie die Bedeutung des Gesagten weiter ausfüllen und nicht verwischen.

»Loben wir also den Herrn, meine Brüder, durch unser Leben und durch unsere Rede, durch unsere Herzen und durch unsere Stimmen, durch unsere Worte und durch unsere Wege. Denn der Herr will, daß wir ihm Halleluja singen, und daß der, der ihn preist, keinen Mißklang in sich trägt. Deshalb laßt zuerst und vor allem unsere Rede mit unserem Leben übereinstimmen, unsere Stimme mit unserem Gewissen. Und ich sage noch einmal: laßt unsere Worte und unseren Wandel eins sein, damit nicht unsere schönen Worte als Zeugen wider unseren falschen Wandel klagen.« Das ist aus einer Predigt, die Augustinus im Jahre 418 in Karthago gehalten hat. Auerbach hat sie ausführlicher zitiert, um an ihr einen bestimmten Typus von Rhetorik zu erläutern.[7] Die Aufgabe, die Augustinus bewältigen mußte, bestand darin, das ungeheuerliche Paradox des Christentums so darzustellen, als ob es sich dabei um etwas vollkommen Einleuchtendes und Akzeptables handelte, und er hat sie durch eine Kombination des großartigen Ciceronianischen Schwungs mit robuster Einfachheit zu lösen gesucht. Nach der klassischen Lehre Ciceros gab es drei Stilebenen, die hohe bzw. erhabene, die mittlere und die niedere, und jedem Thema war eine dieser Ebenen angemessen: Es gab Situationen und Dinge, die in sich erhaben waren und von denen man deshalb nur in den Formen des hohen Stils reden konnte, und wiederum andere, die in sich so unbedeutend und niedrig waren, daß nur der niedere Stil ihnen angemessen war. Natürlich gehörten die Voraussetzungen, aufgrund deren diese Bewertungen und Zuordnungen vorgenommen wurden, zum »restringierten Code« des Ciceronianischen

[7] Erich Auerbach, 1958.

Kulturmilieus; und gegen sie hat sich Augustinus denn auch gewandt, weil nach der christlichen Lehre »die Letzten die Ersten sein« sollten, die Werte umgekehrt werden mußten, das Demütige und Bescheidene das wirklich Erhabene war. Er hob die Korrelationen zwischen den Stilebenen und bestimmten Klassen von Dingen bzw. Handlungen auf und orientierte statt dessen den Stil an den sozialen Beziehungen zwischen Redner und Zuhörer: Der Zweck des erhabenen Stils bestand nunmehr darin, Emotionen zu erwecken, der des mittleren im Loben und im Tadeln und der des niederen in der Belehrung. Es kann für den Anthropologen, der sich um die Interpretation von Ritualen bemüht, nur von Nutzen sein, wenn er sich hin und wieder an die lange gelehrte Tradition erinnert, auf welche die Diskussion des Verhältnisses zwischen Stil, Thema, Redner und Publikum zurückblicken kann. Auerbach untersucht in dem eben zitierten Buch, welchen Einfluß die christlichen Ideen auf die traditionellen Formen der Rhetorik gehabt haben. Der traditionell »niedere« Stil hieß im Lateinischen *lingua humilis*; das Adjektiv *humilis*, das »bescheiden«, »niedrig«, »von unbedeutender Gestalt« bedeutete, war ein Abkömmling des heute noch im Deutschen in bestimmten Zusammenhängen für »Erde« und »Nährboden« verwendeten Wortes *Humus*.

Die christliche Predigt griff das herkömmliche Wertsystem unter anderem auch dadurch an, daß sie die Elemente des erhabenen Stils mit denen des erdhaft-bescheidenen mischte. Ähnlich liegt der Fall bei dem von Barthes[8] herangezogenen Redakteur einer revolutionären französischen Zeitschrift, der seine Leitartikel generös mit obszönen Wendungen zu würzen pflegte, die zu dem behandelten Thema nichts weiter als ihre aufrüttelnde Schockwirkung beizutragen hatten. Wenn bei der Kommunikation mehr als ein »Kanal« bzw. »Band« verwendet wird (um diese Termini der Nachrichtentechnik einmal zu übernehmen), würden sich bei einem Mangel an wechselseitiger Abstimmung notwendigerweise Mehrdeutigkeiten und Verwirrungen ergeben müssen. Deshalb darf man erwarten, daß es zwischen den Ausdrücken der sozialen und der Körperkontrolle immer eine ziemlich enge Übereinstimmung gibt, erstens, weil der eine symbolische Ausdrucksmodus die dem anderen inhärenten Bedeutungen verstärkt und so die Kommunikation fördert, und zweitens, weil – wie wir vorhin schon gesagt haben – die Kategorien der gesellschaftlichen Erfahrung und der Körperwahrnehmung wechselseitig von-

[8] Roland Barthes, 1967.

einander abgeleitet sind und sich gegenseitig stützen. Nur durch eine bewußte und willkürliche Anstrengung könnte man sie voneinander trennen und eine Situation herbeiführen, in der sie »gegeneinander Zeugnis ablegen« könnten.

Die von Marcel Mauss aufgestellte Behauptung, daß es so etwas wie »natürliches Verhalten« überhaupt nicht gibt, ist insofern irreführend, als er mit ihr den Gegensatz zwischen Natur und Kultur falsch lokalisiert. Mir geht es hier darum, natürliche Tendenzen aufzudecken, bestimmte Situationen durch einen ihnen angemessenen körperlichen Verhaltensstil zum Ausdruck zu bringen. Wenn dieser Verhaltensstil unbewußt und universell, d. h. in allen Kulturen anzutreffen ist, liegt ihm eine natürliche Tendenz zugrunde, die durch die Wahrnehmung einer (ihrerseits natürlich in den Formen eines bestimmten historischen und kulturellen Orts auftretende) sozialen Situation aktiviert wird: Durch diese Verflochtenheit wird dann der »natürliche Ausdruck« »kulturell determiniert«. Was ich hier sage, ist durchaus nicht neu, sondern unter dem Gesichtspunkt des Zusammenhangs zwischen literarischem und körperlichem Verhaltensstil seit langem bekannt. Ich möchte dazu nur einen zeitgenössischen Autor zitieren, Roland Barthes, bei dem es über den Stil als nicht-verbales Medium der Bedeutungsübermittlung heißt: »Der Bildgebrauch, die Sensibilität, das Vokabular entspringen der körperlichen Verfassung und der Vorgeschichte des Autors und werden nach und nach zu veritablen Reflexhandlungen seiner Kunstausübung. Was sich so unter dem Namen ›Stil‹ entwickelt, ist eine in sich geschlossene, sich selbst genügende Sprache, deren Wurzeln tief in die ganz persönliche und geheime Mythologie des Autors reichen, jenen Wesensuntergrund des Ausdrucks, wo Worte und Dinge ursprünglich aufeinandertreffen und wo die entscheidenden verbalen Themen seines Daseins ein für allemal Gestalt annehmen, unabhängig von der Subtilität und dem Raffinement, das er später vielleicht auf ihre Ausführung verwendet. Irgendwie hat Stil immer etwas Krudes an sich, weil es sich bei ihm um eine Form ohne klare Zwecksetzung handelt, um das Produkt eines Drangs und nicht einer Intention, um eine gleichsam vertikal gerichtete und einsame Dimension des Denkens ... Er gehört zum privaten Teil des Rituals, kommt aus den mythenschwangeren Tiefen des Autors hervor und wuchert über den Bereich des von ihm Kontrollierbaren hinaus.«[9]

[9] Roland Barthes, op. cit., S. 16 f.

Die körperlichen Verhaltensstile, um die es uns hier geht, entwickeln sich spontan, werden aber auch ebenso spontan interpretiert – wie man z. B. an der folgenden Beschreibung des von John Nelson Darby (einer der führenden Gestalten der »Brüderbewegung« in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts) hervorgerufenen Eindrucks ablesen kann: »Eingefallene Wangen, blutunterlaufene Augen, verkrüppelt und auf Krücken gestützt, schlecht rasiert und schlecht gekleidet – kurz, eine heruntergekommen wirkende, mitleiderregende Erscheinung, bei der man sich wunderte, wie sie in diesem Salon auftauchen konnte ... Er verband unbestechlichen logischen Scharfblick mit warmem Mitgefühl, einem zuverlässigen Urteil über den Charakter seiner Mitmenschen, zartfühlender Rücksichtnahme und vollständiger Selbstaufgabe. Nach kurzer Zeit ließ er sich ordinieren und betätigte sich mit unermüdlichem Eifer als Hilfsgeistlicher in den Bergen um Wicklow. Jeden Abend brach er auf, um das Evangelium in den Hütten der Armen zu verkünden; und bei diesen ausgedehnten Wanderungen über die Berge und durch die Moore kam er selten vor Mitternacht nach Hause ... Er fastete nicht vorsätzlich; aber seine Enthaltsamkeit wurde bei seinen langen Fußwanderungen durch die wilde Gegend mit ihren verelendeten Bewohnern ganz zwangsläufig auf harte Proben gestellt ... Unter den armen Romgläubigen rief diese Erscheinung die allergrößte Erregung hervor. Sie sahen in ihm einen echten ›Heiligen‹, wie sie es früher gegeben hatte. Der Himmel schien ihnen diese von Entbehrungen ausgezehrte Gestalt gezeichnet zu haben, die über weltliche Eitelkeiten so erhaben war und ihre Armut so bereitwillig teilte ... Zuerst stieß mich diese, wie mir schien affektierte Vernachlässigung seines Äußeren ab; aber bald begann ich zu begreifen, daß er auf keine andere Weise Zugang zu den unteren und untersten Ständen hätte finden können, daß sein Beweggrund nicht die Askese oder der Wunsch, sich zur Schau zu stellen war, sondern eine in ihren Folgen überaus fruchtbare Selbstaufgabe ...«[10] Man beachte das Wort »Selbstaufgabe«, das in diesem Abschnitt zweimal vorkommt. Nelson Darby hat sein ganzes Leben lang unermüdlich gegen das organisierte Christentum polemisiert und den Wunsch, sich zu einer Kirche zusammenzuschließen, als die größte denkbare Sünde und den Selbstverrat der Brüder aufgefaßt.[11]

Kommen wir nun zum zweiten Teil unserer These, der besagt, daß es soziale Kontrollen gibt, die dem Gebrauch des Körpers als Ausdrucks-

[10] F. Roy Coad, 1968, S. 25 f.; zit. nach Francis William Newman.
[11] Ibid., S. 127.

medium Schranken setzen. Während das Erlebnis kognitiver Dissonanzen in jedem Falle irritierend ist, so ist es zutiefst befriedigend, wenn man eine durch alle Schichten und Kontexte der Erfahrung durchgängige Konsonanz konstatieren kann. Ich habe schon an anderer Stelle den Nachweis versucht, daß ein System des sozialen Drucks existiert, das bestrebt ist, das soziale und das physiologische Niveau der Wahrnehmung in Übereinstimmung zu bringen.[12] Einige meiner Freunde finden diesen Gedankengang nicht überzeugend. Vielleicht gelingt es mir, ihre Vorbehalte zu überwinden, wenn ich noch weitergehe und im Anschluß an Marcel Mauss behaupte, daß der menschliche Körper immer und in jedem Fall als Abbild der Gesellschaft aufgefaßt wird, daß es überhaupt keine »natürliche«, von der Dimension des Sozialen freie Wahrnehmung und Betrachtung des Körpers geben kann. Das Interesse an den Körperöffnungen ist eng mit dem Interesse an sozialen Ein- und Austrittsvorkehrungen, Flucht- und Zugangswegen gekoppelt. Wo es nicht darauf ankommt, körperliche Schranken intakt zu halten, dürfte eine besonders intensive Beschäftigung mit den dem Körper gesetzten Schranken kaum zu erwarten sein. Das Verhältnis zwischen Kopf und Füßen, zwischen Gehirn und Sexualorganen, zwischen Mund und After wird meist so behandelt, daß in ihm die relevanten Abstufungen der sozialen Hierarchie zum Ausdruck kommen. Deshalb möchte ich jetzt die Hypothese vertreten, daß es sich bei der Körperkontrolle um einen Ausdruck der sozialen Kontrolle handelt und daß das Aufgeben der Körperkontrolle in gewissen Ritualen den Erfordernissen der in ihnen zum Ausdruck kommenden sozialen Erfahrung entspricht. Weiterhin möchte ich behaupten, daß Körperkontrollen, denen nicht bestimmte soziale Formen korrespondieren, kaum durchsetzbar sein dürften und daß die gleichen Antriebe, die das physische und das soziale Erleben in Übereinstimmung zu bringen suchen, auch die Ideologie der betreffenden Gruppe affizieren – woraus dann weiterhin folgt, daß man nach dem Aufweis der Entsprechungen zwischen Körperkontrolle und sozialen Kontrollen über eine Basis verfügt, von der aus man die gemeinsam mit ihnen variierenden politischen und religiösen Einstellungen in den Griff bekommen kann.

Dieser Ansatz nimmt die – um es einmal so auszudrücken – vertikale Dimension der Erfahrung ernster als die gegenwärtig in der Strukturanalyse von Symbolsystemen vorherrschende Tendenz, Bedeutungen auf

[12] Mary Douglas, 1966, S. 114–128.

der Horizontalebene, d. h. durch Zuordnungen zwischen den einzelnen Bestandteilen eines gleichsam flächenhaften Musters zu suchen. Er intendiert eine – wie Rodney Needham sie im Anschluß an die Phänomenologen und Bachelard genannt hat – »Tiefenanalyse«.[13] Für die Linguistik mag es durchaus stimmen, daß der Versuch, Sprachlaute im Hinblick auf ihre physischen Assoziationen zu interpretieren, in eine Sackgasse geführt hat – und tatsächlich fragt sich bei der Strukturanalyse der Sprache ja auch niemand mehr, ob z. B. die Zischlaute in einem onomatopoetischen Zusammenhang mit dem Geräusch sprudelnden Wassers, dem Zischen von Schlangen usw. stehen. Möglicherweise ist es für die reine Strukturanalyse auch sonst uninteressant, welche psychologische oder soziale Bedeutung einem bestimmten Symbol zukommt. Bedenklich wird es jedoch, wenn Anthropologen diese Technik bei der Analyse von Mythen und Ritualen anwenden und dabei kommentarlos zu Vertikalverweisen auf die physische und soziale Erfahrung übergehen, wobei sie diese Bereiche dann sozusagen als einfache Fortsetzung des bisherigen Strukturzusammenhangs behandeln. Und auf jeden Fall werden wir die Übergänge in der vertikalen Richtung der Analyse explizit aufweisen müssen, wenn wir zu einem Verständnis der Basis natürlicher Symbole kommen wollen. Bei der Untersuchung antiritualistischer Tendenzen z. B. ist der für die Analyse zentrale Gegensatz der zwischen formalem und informellen Ausdrucksverhalten; und es dürfte wohl keine allzu kühne Hypothese sein, wenn man annimmt, daß die formalen Verhaltensweisen um so höher bewertet werden, je stärker die Rollenstruktur der betreffenden Gesellschaft ausgeprägt ist. Wenn wir Bereiche des Symbolverhaltens im Hinblick auf das umfassende Gegensatzpaar »formal–informell« untersuchen, ist zu erwarten, daß die unter der Rubrik »formal« stehenden Verhaltensalternativen überall dort hoch bewertet werden, wo die Rollenstruktur der Gesellschaft dicht und deutlich artikuliert ist. Formalität ist ein Index für soziale Distanz, für wohldefinierte, allgemein sichtbare und voneinander abgehobene Rollen; und entsprechend ist informelles Verhalten ein Index für Rollenverwischung, Familiarität und Intimität. Weiter korrespondiert der hoch bewerteten Formalität die strikte Körperkontrolle, und zwar ganz besonders dort, wo die Kultur der Natur mit Entschiedenheit übergeordnet wird. Das alles versteht sich natürlich im Grunde von selbst, und man braucht eigentlich wohl auch kaum zu erwähnen, daß jedes

[13] Rodney Needham, 1967, S. 612.

Individuum zwischen Bereichen des sozialen Lebens hin- und herwechselt, in denen formales Verhalten unbedingt erforderlich ist bzw. unangebracht wäre. Außerdem ist die Grenzziehung zwischen diesen Bereichen vielfach eine Frage des Zeitpunkts, des Orts und der *dramatis personae*, wie Goffman[14] anläßlich der Diskussion der Kriterien gezeigt hat, nach denen Frauen entscheiden, ob es im vorliegenden Falle zulässig ist oder nicht, in Hausschuhen und mit Lockenwicklern auf der Straße zu erscheinen. Einige Individuen achten sorgfältig auf ein durchgängig formales Erscheinungsbild, während andere sich bei einigen Gelegenheiten formal und bei anderen informell und ungezwungen geben – wobei man vielleicht ein Bonmot von James Thurber erwähnen darf: Wenn manche Autoren sich so nachlässig anzögen wie sie schreiben, würden sie wegen Erregung öffentlichen Ärgernisses verhaftet. In dieser Dimension des persönlichen Erlebens kann sich das Bedürfnis nach zunehmend formaleren Symbolen der Distanz und Macht zu einem Crescendo entwickeln – dem dann bei anderen Gelegenheiten ein Diminuendo korrespondiert. Bei der Diskussion der Notwendigkeit und Fähigkeit, von einem Arsenal von Symbolen zum anderen überzuwechseln, spricht man häufig von einem »Umschlagen«. Ich möchte hier nicht so sehr die Plötzlichkeit und Sprunghaftigkeit des Wechsels hervorheben, sondern vielmehr die Möglichkeit des allmählichen Abblendens, der abebbenden Spannung, der ein ebenso kontinuierlicher Übergang im Symbolgebrauch korrespondiert.

Damit hätten wir zwei Grundregeln des Ausdrucksverhaltens: Erstens der einer bestimmten »Nachricht« angemessene Stil koordiniert die unterschiedlichen »Kanäle«, auf denen sie übermittelt wird; und zweitens: Beim Gebrauch des Körpers als Ausdrucksmedium wird das zulässige Ausdrucksverhalten durch die Anforderungen des zum Ausdruck zu bringenden Sozialsystems eingeschränkt. Als Korollar ergibt sich aus dieser letzten Regel eine dritte: Wo die sozialen Kontrollen stark ausgeprägt sind, sind auch die Anforderungen an die Körperkontrolle besonders hoch. Und schließlich läßt sich noch eine vierte Regel formulieren, die besagt, daß unter den nach der Schwäche bzw. Stärke des Kontrolldrucks angeordneten Sozialsystemen jene auf der »starken« Seite dieses Spektrums eine zunehmende Tendenz entwickeln, die Ausdrucksformen zu entkörperlichen, ihnen eine gleichsam ätherische Gestalt zu geben. Diese letzte Regel möchte ich die »Reinheitsregel« nennen. Sie

[14] E. Goffman, 1959, S. 127.

ist funktionell mit der dritten eng verbunden; deshalb möchte ich hier zuerst auf den Begriff der »Reinheit« eingehen, bevor ich zeige, wie diese Regeln in ihrer Gesamtheit das körperliche Ausdrucksverhalten bestimmen.

Für den sozialen Umgang ist es wesentlich, daß unbeabsichtigte oder irrelevante körperliche Vorgänge aus ihm ausgeschlossen werden. Diesem Erfordernis wird durch Relevanzkriterien Rechnung getragen, die in ihrer Gesamtheit die universelle Reinheitsregel bilden. Je komplexer das Klassifikationssystem einer Gesellschaft und je stärker der es erhaltende Druck ist, um so mehr wird vom sozialen Austausch angenommen, es handele sich bei ihm im Grunde um einen Verkehr zwischen körperlosen Geistern. Jedes Kind lernt im Lauf des Sozialisationsprozesses, seine körperlichen Vorgänge unter Kontrolle zu bringen. Die unter dem Gesichtspunkt des formalen sozialen Umgangs irrelevantesten und unerwünschtesten sind die Ausscheidungsprozesse, die Defäkation, das Urinieren, das sich Erbrechen; diese Vorgänge haben denn auch im Kontext des sozialen Umgangs durchgängig einen pejorativen Sinn – und können bei Bedarf verwendet werden, um diesen Kontext zu sprengen, wie es der vorhin genannte Redakteur der revolutionären Zeitschrift demonstriert hat. Andere körperliche Vorgänge müssen unter Kontrolle gehalten werden, wenn sie nicht in den Interaktionszusammenhang gehören – z. B. Niesen, sich Räuspern, Husten usw. Für den Fall, daß sie sich nicht unterdrücken lassen, gibt es formelle Ausklammerungsprozeduren, die ihren natürlichen Bedeutungsgehalt suspendieren und eine ungestörte Fortsetzung des Austauschs ermöglichen. Schließlich gibt es noch – abgeleitet von der Reinheitsregel – räumliche Bestimmungen, die soziale Distanz zum Ausdruck bringen, und zwar einmal den Unterschied zwischen Vorder- und Rückseite und zweitens den räumlichen Abstand. Die Vorderseite ist allemal würdiger und respektabler als die Rückseite, ein beträchtlicher Abstand ist ein Ausdruck der Formalität, das enge Beieinander ein Ausdruck der Intimität.

Mit Hilfe dieser Regeln ist es möglich, unter dem scheinbaren Chaos der Variationen bei unterschiedlichen Kulturen einen geordneten Zusammenhang, ein Grundmuster zu erkennen. Der menschliche Körper ist das mikrokosmische Abbild der Gesellschaft, ihrem Machtzentrum zugewandt und in direkter Proportion zum zu- bzw. abnehmenden gesellschaftlichen Druck »sich zusammennehmend« bzw. »gehenlassend«. Seine Gliedmaßen – einmal in strikter »Habacht«-Stellung, ein andermal ungezwungen sich selbst überlassen – repräsentieren die Glieder der

Gesellschaft und ihre Verpflichtungen gegenüber dem Ganzen. Gleichzeitig aber bildet dieser physische Körper – vermöge der Reinheitsregel – den polaren begrifflichen Gegensatz zum »Körper der Gesellschaft«. Seine Erfordernisse werden den Anforderungen der Gesellschaft nicht nur untergeordnet, sondern darüber hinaus auch noch in einen expliziten Kontrast zu ihnen gesetzt. Wie groß diese Distanz zwischen dem physischen und dem sozialen Aspekt des Körpers ist, bestimmt sich nach dem Klassifikationsgitter der zugehörigen Gesellschaft und dem von ihr auf den einzelnen ausgeübten Druck. Je komplexer das Sozialsystem ist, desto mehr sind die in ihm geltenden Regeln für das körperliche Verhalten darauf angelegt, den Eindruck zu erwecken daß der Verkehr zwischen Menschen – im Gegensatz zu dem zwischen Tieren – ein Verkehr zwischen körperlosen Geistern ist; die Stufen der »Entkörperlichung« werden benutzt, um die Stufen der sozialen Hierarchie zu markieren. Je höher die Stufe ist, die jemand auf ihr einnimmt, um so mehr verfeinert sich sein Verhalten, um so mehr Dinge werden für ihn »unmöglich« – z. B. lautes Schmatzen und Kauen, geräuschvolles Atmen und ein schwerer Gang, Lachen, das nicht sorgfältig moduliert und gedämpft ist, unkontrollierte Zornausbrüche, kurz: alles, was nicht zum priesterlich-aristokratischen Erscheinungsbild paßt. Allerdings ist die Rolle der Nahrung in verschiedenen Kulturen höchst unterschiedlich, und deshalb läßt sich die Wirksamkeit der genannten Regeln an den Tischmanieren nicht so gut beobachten wie an den Körperpflege- und Kleidungsgewohnheiten.

Nehmen wir z. B. den Gegensatz zwischen »glattgekämmt« und »zerzaust«, eines der Gegensatzpaare, das unter das allgemeine Kontrastschema »formal–informell« einzuordnen ist. Verwilderte Haartrachten als Symbol des Protests gegen verhaßte Formen der sozialen Kontrolle sind heute gang und gäbe; es gibt inzwischen auch schon eine ganze Menge pop-soziologischer Kommentare, deren Tenor im großen und ganzen mit der hier vertretenen allgemeinen These übereinstimmt. Man könnte z. B. ein Sample von Börsenmaklern oder Akademikern nehmen, es nach Altersgruppen ordnen, sorgsam zwischen Länge und Zerzaustheit der Haartracht unterscheiden, die Zerzaustheit des Haars in Beziehung zum mehr oder weniger nachlässigen Kleidungsstil setzen und dann der Aufteilung in Glattgekämmte und Zerzauste eine Reihe von Präferenzen zuordnen – das bevorzugte Getränk, der bevorzugte Ort für gesellige Zusammenkünfte usw. usw. Dann dürfte man die Voraussage bestätigt finden, daß mit dem Maximum der »Zerzaustheitsmerk-

male« ein Minimum von Bindung an die traditionellen Normen der betreffenden Profession Hand in Hand geht. Oder man könnte verschiedene Berufe und Gewerbe miteinander vergleichen. Aufsteigerberufe wie etwa Public-Relations-Experten, die traditionell der herrschenden Moral verpflichteten Berufe, etwa vereidigte Buchprüfer und Juristen, dürften gegen den zerzausten Habitus eingestellt sein und »gepflegte« Getränke, Restaurants und Haartrachten bevorzugen. Künstler und Akademiker dagegen üben potentiell gesellschaftskritische Berufe aus und neigen deshalb zu einer sorgfältig auf die Verantwortlichkeit ihrer jeweiligen Position abgestimmten Zerzaustheit. Aber wie zerzaust können sie sich im Extremfall geben? Wo liegen hier die Grenzen der unter Umständen noch akzeptablen Zerzaustheit und körperlichen Vernachlässigung?

Allem Anschein unterliegt selbst die Freiheit, sich vollkommen ungezwungen und formlos zu geben, gesellschaftlichen Kontrollen. Aber wie steht es angesichts dessen mit der Tatsache, daß es bei den meisten Erweckungsbewegungen eine Anfangsphase der »Efferveszenz«, wie Durkheim gesagt hat, der zügellosen Begeisterung gibt? Die Emotionen sind in dieser Phase aufs höchste gesteigert, jede Art von formaler Reglementierung wird erbittert bekämpft, die religiöse Betätigung nimmt die Formen der Trance, der Glossolalie, des am ganzen Leibe Zitterns usw. an, alles Ausdrucksformen der Inkohärenz und der Dissoziation. Dogmatische Differenzierungen gelten als ein Übel, und die potentielle Mitgliedschaft der Bewegung wird nach keiner Richtung hin beschränkt, man versteht sich als eine potentiell allumfassende Gruppe. Im allgemeinen geht diese Begeisterungsphase in eine Phase der Sektenbildung oder in die Formen einer neuen Konfession über. Aber das heißt nicht, daß die anfängliche Begeisterung in jedem Falle in die Kanäle der Routine geleitet werden oder im Sande verlaufen muß; es ist möglich, daß sie sich auf unbeschränkte Zeit als die Standardform der religiösen Aktivität erhält. Die einzige Voraussetzung dafür ist, daß das Niveau der sozialen Organisation hinreichend niedrig und das Rollenmuster der Gesellschaft hinreichend unstrukturiert ist. Nicht in jedem Falle braucht die Begeisterungsreligiosität ein Produkt von Belastungen und Spannungen, Entbehrungen oder tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen zu sein; es gibt sie auch unter stabilen Verhältnissen. Und hier kann uns der von Talcott Parsons definierte Gegensatz zwischen »strukturiert« und »unstrukturiert« helfen, die Stämme zu identifizieren, bei denen die völlige Aufgabe der Körperkontrolle zum rituellen Ausdruck

der gesellschaftlichen Solidarität wird. Es heißt bei Parsons: »In hochgradig strukturierten Situationen gibt es neben den von den Normen der Situation geforderten nur ein Minimum von anderen möglichen Reaktionen; die Anpassungserfordernisse sind präzise artikuliert, und in der Regel wird die Situation kaum als psychologisch verwirrend empfunden.«[15] Im Gegensatz dazu wird informelles Verhalten um so höher bewertet, je weniger strukturiert die Situation ist, und um so stärker ist dann auch die Bereitschaft, die Vernunft in den Wind zu schlagen und sich der Panik oder einer Begeisterungswelle zu überlassen – was die Zulässigkeit der verminderten Körperkontrolle und einen entsprechend erweiterten Bereich des körperlichen Ausdrucksverhaltens impliziert. Wir können die allgemeinen gesellschaftlichen Vorbedingungen des formalen bzw. informellen religiösen Verhaltens – mit anderen Worten: des Ritualismus und der Begeisterungsreligiosität tabellarisch wie folgt erfassen:

Soziale Dimension	Symbolische Ordnung
A. Vorbedingungen des Ritualismus	
I. Hochgradig differenzierte Klassifikation, starke Kontrollen	Verdichtetes Symbolsystem, ritualisierte Rollen- und Situationsdifferenzierung Symbolischen Akten wird magische Wirksamkeit zugeschrieben (es gibt z. B. formal charakterisierbare »Sünden« und »Sakramente«)
II. Interpersonelle Beziehungen sind dem allgemein verbindlichen Rollenmuster unterzuordnen	Symbolische Unterscheidung von »Innen« und »Außen«
III. Gesellschaft hochgradig differenziert und dem Individuum übergeordnet	Hohe symbolische Bewertung der Bewußtseinskontrolle
B. Vorbedingungen der Begeisterungs-Religiosität	
I. Kontrollen durch Klassifi-	Diffuse Symbole, Bevorzugung

[15] Talcott Parsons, 1956, S. 236.

	kationssystem und Gruppe schwach	des spontanen Ausdrucks, kein Interesse an ritueller Differenzierung, keine magischen Gehalte
II.	Geringe Betonung des Unterschieds zwischen interpersonellen und allgemeinverbindlich festgelegten Beziehungen	Kein Interesse an der symbolischen Unterscheidung von »Innen« und »Außen«
III.	Keine Differenzierung von Gesellschaft und Selbst	Keine besondere symbolische Bewertung der Bewußtseinskontrolle

Der Fall B enthält also die Vorbedingungen für eine »Religiosität der Ekstase« (im Gegensatz zur »Religiosität der Kontrolle«). Das vorliegende ethnographische Material deutet darauf hin, daß die Einstellung gegenüber dem Bewußtsein nicht so neutral ist, wie es diese Tabelle erscheinen läßt, sondern daß das Bewußtsein überall dort explizit hoch bewertet wird, wo die Sozialstruktur eine ausgeprägte Kontrolle des körperlichen Verhaltens postuliert. So gelten z. B. Trancen in Sozialsystemen mit starker Kontrolle häufig als ausgesprochen gefährliche Zustände. Nach meiner Leitthese ist es die Unartikuliertheit der sozialen Organisation selbst, die in Zuständen der körperlichen Dissoziation ihren symbolischen Ausdruck findet – und unter diesem Gesichtspunkt sind gerade alle Arten von Trance-Kulturen besonders interessant. Die einschlägigen Schilderungen bei Ethnographen sind meist außerordentlich bildkräftig; man merkt ihnen das Bestreben an, die herrschende Ekstase oder Furcht anschaulich zum Ausdruck zu bringen. Diese Stimmungsberichte sind so eindrucksvoll, daß in den meisten Fällen ohne weiteres deutlich wird, was die Zeugen eines Tranceanfalls empfinden. Bei den Samburu kommen Trancezustände regelmäßig vor, gehören aber nicht in den Bereich der Religion und sind deshalb auch nicht mit besonderen Glaubensinhalten verbunden.[16] Bei den Nuer gelten Trancen als gefährlich, bei den Dinka als glückbringend. Offenbar bietet die Bewertung der Trance besonders gute Möglichkeiten, meine Hypothese zu prüfen. Meine Voraussage ist, daß die Trance – als Form der Dissoziation – um so eher gebilligt und begrüßt wird, je schwächer die betreffende Gesellschaft strukturiert ist.

[16] Paul Spencer, 1965, S. 263.

Raymond Firth hat drei Klassen von Trancezuständen unterschieden, denen ich hier noch eine vierte hinzufügen möchte. Der Klassifizierungsgesichtspunkt bei Firth ist die Kontrolle der Gruppe über den in den Körper eines ihrer Angehörigen eingedrungenen Geist. Bei den Fällen der ersten Klasse ergreift der Geist von einem ihm passiv ausgelieferten Individuum Besitz und beherrscht es. Die Freunde des Besessenen versuchen, den Geist zu besänftigen und zur Aufgabe seines Opfers zu bewegen. Zur zweiten Klasse gehören die Medien, von denen der Geist Besitz ergreift, um durch ihren Mund zu sprechen. Die Gruppe versucht, den Geist zur Mitteilung okkulter Geheimnisse und zu Hinweisen über den Erwerb übernatürlicher Kräfte zu bewegen. Die dritte Klasse ist die der Schamanen, die ihren Geist weitgehend domestiziert und ihren Wünschen gefügig gemacht hat.[17] Es ist möglicherweise bezeichnend, daß bei dieser Einteilung eine ganz andersartige Klasse von Trancezuständen übersehen worden ist, nämlich Trancen, die weder als unerwünscht noch als gefährlich gelten und bei denen die übrigen Gruppenmitglieder in keiner Weise versuchen, den Zustand unter Kontrolle zu bringen oder sich nutzbar zu machen, den Betroffenen aufzuwecken oder die auf ihn einwirkenden Mächte zu besänftigen und zum Verlassen ihres Opfers zu bewegen. Man nimmt an, daß die Mächte, die sich im Trancezustand äußern, für die ganze Gruppe wohltätig sind. Der Trancezustand wird als solcher positiv bewertet und steht im Mittelpunkt eines Kults, der, wie ich meine, nur in solchen Gesellschaften dominierend sein dürfte, wo sich das soziale Leben in der Nähe des Nullpunkts unseres Schemas abspielt. Ich möchte dies durch zwei für mein Empfinden sehr eindrucksvolle Schilderungen illustrieren.

Bei den westlichen Dinka gibt es einen Kult des »göttlichen Fleischs«, das sich in Gestalt eines roten Lichts manifestiert, »einer Flamme gleich lodert«, wie es in einer Beschwörungshymne heißt, zugleich aber zum wahren Urteil führt und den Gläubigen ein kühles Herz, einen friedvollen Geist, Harmonie und Ordnung beschert. Godfrey Lienhardt hat ein Opferfest für diese Gottheit beschrieben: »... Im weiteren Verlauf der Beschwörungsgesänge begannen bei einigen der Meister des Fischspeers die Beine zu zittern und die Muskeln der Oberschenkel zu zucken, was, wie mir erklärt wurde, ein Zeichen für das Erwachen *(pac)* des göttlichen Fleischs in ihrem Körper war ... Dieses Zucken der Oberschenkel und der Beine, das sich manchmal weiter über den ganzen Körper ausbreitet, gilt als eine deutliche Manifestation des göttlichen

[17] R. Firth, 1967, S. 296.

Fleischs. Immer eindringlicher beschworen die Meister des Fischspeers die in ihnen wachsende Kraft des göttlichen Fleischs; aber sie verfielen nicht in ›hysterische‹ Besessenheit, wie die von einem nicht-kultischen Geist Besessenen. Zwei weitere junge Männer, die zu den Speermeister-Klans gehörten, selber aber noch nicht Speermeister waren, begannen die Symptome für das ›Erwachen‹ des Fleischs in ihnen zu manifestieren. Sie waren viel weniger beherrscht als die Meister und zitterten nach kurzer Zeit heftig mit den Gliedern. Einer saß am Boden, der andere stand; beide blickten – mit offenen, leicht nach oben verdrehten Augen – leer vor sich hin. Man konnte zu ihnen hingehen und ihnen direkt ins Gesicht starren, ohne daß sie dies zu bemerken schienen ... Niemand kümmerte sich besonders um sie; und man sagte mir, daß ihnen nichts geschehen könne, solange sie hier im sicheren Lager vom Fleisch besessen seien. Wenn aber der Zustand zu lange andauerte, würden die Frauen ihn beendigen, indem sie dem göttlichen Fleisch in ihren Körpern huldigten, ihnen ihre Armreifen gaben und ihnen die Hände küßten. Wie ich später beobachten konnte, küßten einige Frauen die Hände der Besessenen, gaben ihnen aber keine Armreifen ... Als die Beschwörungen immer rascher und eindringlicher wurden, wurde einer der älteren Männer vom göttlichen Fleisch überwältigt, taumelte zwischen den singenden Meistern des Fischspeers umher, tätschelte das angebundene Bullenkalb, lehnte sich auf es, taumelte wieder durch die Menge und stieß die Leute an – wie jemand, der einen Schwindelanfall hat. Jetzt begannen die als Gäste anwesenden Meister des Fischspeers der Reihe nach Milch aus einer ringgeschmückten Kürbisflasche über den Pflock zu gießen, an dem das Kalb angebunden war. Vor und nach dem Anfassen der den Trankopfern für das göttliche Fleisch geweihten Kürbisflasche küßte sich jeder selbst die Hände. Als einer der Meister des Fischspeers vom Trankopfer zurückkam, sagte er zu mir, daß er jetzt spüre, wie das Fleisch in ihm erwache, verlor aber dennoch bis zum Ende der Zeremonie nichts von seiner Selbstkontrolle ... Das Anwachsen bzw. Erwachen des göttlichen Fleischs im eigenen Leib ist offenbar ein Gefühl, das alle männlichen Erwachsenen der Speermeister-Klans kennen. Bei Frauen kommt es nicht vor. Ein christlicher Dinka aus dem Pakwin-Klan erzählte mir, daß er nie wage, in die Nähe zu kommen, wenn seiner Klansgottheit ein Tier geopfert würde, weil ihn beim Erwachen des Fleischs in ihm ein Schwächegefühl überkomme und er fürchte, in Ohnmacht zu fallen ...«[18] Die Verehrung des göttlichen Fleischs im Körper

[18] Godfrey Lienhardt, 1961, S. 136 ff.

der von ihm Besessenen ist (soweit sich das ethnographisch ermitteln läßt) die feierlichste religiöse Handlung, die es bei diesem Volke gibt.

Wir haben es hier offenbar mit einem Besessenheitskult zu tun, bei dem der Geist nicht gefürchtet, nicht besänftigt, nicht ausgetrieben, nicht als Orakel befragt und nicht als heilende Macht gegen eine bestimmte Krankheit angerufen wird. Wenn er einen heimsucht, nimmt man ihn ehrfurchtsvoll auf, um seiner selbst willen – von ihm besessen sein heißt, unmittelbar mit der Gottheit zu kommunizieren. Und wie läßt sich dieser Trancekult der westlichen Dinka im Sinne meiner These in Beziehung zu ihrer Sozialstruktur setzen? Diese Frage läßt sich nur durch eine genauere Untersuchung des Klassifikationsgitters und des Gruppendrucks bei den westlichen Dinka, den übrigen Dinka und anderen benachbarten Nilotenstämmen beantworten. Es steht zu erwarten, daß die sozialen Zwänge bei den westlichen Dinka schwächer sind als bei anderen Völkern, die von den gleichen kulturellen Voraussetzungen ausgehen, aber eine andere Einstellung zur Besessenheit und zu Trancezuständen haben. Ich werde diese Frage im nächsten Kapitel wieder aufgreifen.

Es gibt Beispiele für eine wesentlich ambivalentere Einstellung gegenüber Trancezuständen. Nach Lorna Marshall gilt bei den !Kung-Buschmännern im Nyae-Nyae-Gebiet der Kalahari die völlige Bewußtlosigkeit als gefährlich, während die Vorstadien der halbbewußten Trance als heilsam und dem spirituellen Wohlbefinden förderlich betrachtet werden. Der »Medizintanz« ist bei ihnen die einzige wirklich formale Kulthandlung, zu der sich die ganze Gruppe vereinigt. Sein Zweck ist das Austreiben von Krankheiten und bösen Geistern. Die Männer tragen Rasseln an den Füßen; die Frauen klatschen laut und rhythmisch in die Hände: »Das Klatschen und Stampfen erfolgt mit einer Präzision, die den Eindruck hervorruft, als ob eine ganze Batterie von Schlaginstrumenten einen ebenso kompakten wie komplizierten Rhythmus produzierte. Und über diesen Rhythmus erheben sich abwechselnd die Stimmen der Männer und Frauen im ›Medizingesang‹ ... Nach mehreren Tanzrunden beginnen die Medizinmänner mit ihren Heilungen. Fast alle !Kung sind Medizinmänner, aber der größte Teil verzichtet aus dem einen oder anderen Grund darauf zu praktizieren. Trotzdem gibt es in jeder Gruppe immer mehrere praktizierende Medizinmänner. Der einzige Lohn ihrer Tätigkeit ist die innere Befriedigung und die emotionale Entlastung, die sie mit sich bringt. Ich kenne einige, die ein

tiefes Verantwortungsgefühl für das Wohlbefinden ihrer Stammesangehörigen an den Tag legen, besorgt und betroffen sind, wenn ihnen eine Kur nicht gelingt, und entsprechend glücklich, wenn sie Erfolg gehabt haben. Andere erscheinen mehr in sich gekehrt und zeigen weniger Anteilnahme am Schicksal der Patienten. Bei den Heilungen verfallen alle Medizinmänner in eine selbstinduzierte Trance unterschiedlicher Tiefe, einen Zustand des Halbbewußtseins oder tiefer Bewußtlosigkeit, der meist durch Anfälle von Raserei unterbrochen wird. Bei einigen wird der ganze Körper steif und starr, einige haben Schaum vor dem Mund, andere liegen da wie im Koma. Bei einigen dauert die Trance immer nur kurz, bei anderen stundenlang. Ein Medizinmann befand sich noch am Tag nach dem Tanz in Halbtrance ... Im Lauf der Heilungsprozedur verfallen die Medizinmänner nach einiger Zeit in Raserei. Sie gehen nicht mehr zwischen den Kranken herum, ihre Grunz- und Kreischanfälle werden häufiger und heftiger, ihr Bauch hebt und senkt sich, sie taumeln und schwanken. Sie rennen zum Feuer, trampeln hinein, greifen Stücke aus der Glut und sengen sich das Haar an – weil das Feuer die Medizin in ihnen aktiviert. Die Umstehenden halten sie fest, damit sie nicht hinstürzen, und schlagen ihnen mit den Händen das Feuer aus den Haaren ... schließlich verfallen sie in tiefe Bewußtlosigkeit oder in einen Dämmerzustand, in dem sie mit geschlossenen Augen, unfähig zu gehen, auf dem Boden liegen ... Die Medizinmänner, bei denen die Raserei noch nicht ausgebrochen ist oder die sie überstanden haben, helfen denen, die von ihr befallen sind. Die !Kung glauben, daß der Geist des Medizinmanns in dieser Phase den Körper verläßt und sich selbständig macht, und nennen sie denn auch den ›Halb-Tod‹. Dieser Zustand gilt als äußerst gefährlich: Der Körper des Betroffenen muß gut behütet und warmgehalten werden. Wenn ein Medizinmann in Trance liegt, lehnen sich die übrigen über ihn, kreischen und stoßen gurgelnde Töne aus, blasen ihm in die Ohren, um sie offenzuhalten, tupfen sich Schweiß aus den Achselhöhlen und reiben ihn damit ein. Einige verfallen dabei selber in Trance, stürzen auf ihn und werden dann ihrerseits von den übrigen betreut. Wenn sich jemand in einer tiefen Trance befindet, müssen die Frauen laut singen und in die Hände klatschen, weil die ›gute Medizin‹ der Musik ihn beschützt ... Der Medizintanz vereinigt die ganze Gruppe in einem Maße wie kein anderer Vorgang. Sie stampfen, klatschen und singen, als ob sie nur einen einzigen Körper hätten. Eng zusammengeschlossen treten sie den Göttern gegenüber. Sie bitten nicht – wie sie es einzeln tun – um die Gunst der mächtigen gött-

lichen Wesen, und sie preisen auch nicht ihre Güte. Statt dessen durchbrechen die Medizinmänner – stellvertretend für alle – in der Trance die üblichen Verhaltensnormen, überwinden Angst und Untätigkeit und nehmen mit geschleuderten Knüppeln und herausgeschleuderten Worten den Kampf mit den Göttern auf, um sie zu zwingen, alles in ihrer Macht stehende Übel wieder zurückzunehmen . . .«[19]

Wir sehen, daß bei den !Kung die Trance einerseits als wohltätig gilt und absichtlich herbeigeführt wird, andererseits aber auch wiederum als nicht ganz geheuer empfunden wird. Im Augenblick werden intensive Untersuchungen bei anderen Buschmann-Gruppen durchgeführt, von deren Resultaten man sich Vergleichsmöglichkeiten innerhalb ein und derselben sozialen Umwelt und dementsprechend auch – wie ich hoffe – Testmöglichkeiten für meine Hypothese erhoffen darf. Es wäre in diesem Zusammenhang wünschenswert, die Variationen des positiven Trancekults bei verschiedenen Buschmann-Gruppen im Kontext der durch Klassifikationsgitter und Gruppe bewirkten sozialen Kontrollen zu untersuchen. Und beim Trancekult selbst wäre es wünschenswert, mehr über die Rollenverteilung zu erfahren: ob alle Gruppenangehörigen an ihm teilnehmen oder nur die Männer bzw. die Frauen oder aber ausschließlich durch Geburt bzw. durch Ausbildung und Initiation ausgewählte »Spezialisten«. Beim Trancezustand würden mich die Einstellungen gegenüber den unterschiedlichen Graden der Körperkontrolle bzw. des »Sichgehenlassens« interessieren, die Ansichten über die Gefährlichkeit des Zustands für den in Trance Verfallenen selbst oder für andere Personen und der Allgemeinheitsgrad bzw. die Spezifität der der Trance zugeschriebenen wohltätigen Auswirkungen. Ich würde erwarten, daß die Rollenverteilung um so spezialisierter, der Sinn für die Gefahr um so geschärfter und die wohltätigen Auswirkungen um so enger umschrieben sind, je stärker die durch das Klassifikationsgitter und die Gruppe ausgeübten sozialen Kontrollen sind. Jede Verschiebung in Richtung des Nullpunkts unseres im letzten Kapitel erläuterten Schemas müßte dazu führen, daß für einen engeren Bereich von Intentionen ein erweiterter Bereich von körperlichen Ausdrucksmöglichkeiten zur Verfügung steht – bis hin zum völligen »Sichgehenlassen«.

Wo die Trance überhaupt nicht als gefährlich gilt, sondern als eine wohltätige Quelle der Macht und spezifischer Anleitungen für die Gemeinschaft im ganzen, würde ich eine extrem lockere Gruppenstruktur erwar-

[19] Lorna Marshall, 1962, S. 248–251.

ten, bei der die Grenzziehungen unwichtig und die sozialen Kategorien undefiniert sind, oder aber eine soziale Kontrolle »aus der Distanz« mit starken unpersönlichen Regeln. Nehmen wir z. B. die Beschreibung, die Calley[20] von den westindischen Sekten in London gegeben hat. Nach der Regel, die nur Vergleiche zwischen den Interaktionen von Personen in einem homogenen sozialen Bereich zuläßt, wäre es sicher statthaft, ihre körperlichen Ausdruckstechniken mit denen der Pfingstgläubigen auf Trinidad oder Jamaica zu vergleichen, die der gleichen kulturellen Tradition angehören; ebenso müßte es zulässig sein, ihr Verhalten mit dem der Transportarbeiter usw. zu vergleichen, mit denen sie in den Londoner Lokalen, Arbeitsvermittlungsbüros usw. in Kontakt kommen. Nach Calley reicht die Annahme, daß Armut und Entbehrungen zu kompensieren sind, nicht hin, um das religiöse Verhalten der Westinder (denen es in London materiell meist besser geht als zu Hause) zu erklären. Und daneben läßt seine Beschreibung klar erkennen, wie locker und welchen ständigen Wechseln unterworfen der Zusammenhalt unter den Londoner Pfingstgemeinden ist. Ein von ihm interviewter Prediger hatte die größten Schwierigkeiten, die von ihm neu gegründete Gemeinde einigermaßen zusammenzuhalten. Immer wieder kommt es zu Rivalitäten, die zur Aufspaltung einer Gemeinde führen können. Die Versammlungsräume sind nur auf Zeit gemietet[21] und bilden für den einzelnen Westinder keinen dauerhafteren Bezugspunkt als sein – meist ebenfalls nur befristetes – Arbeitsverhältnis.[22] Calley sieht hier (zumindest implizit) eine Ähnlichkeit mit den Aufspaltungs- und Verschmelzungstendenzen bei primitiven Gruppen. Ich dagegen würde mehr Gewicht legen auf den Vergleich dieser sozialen Instabilität bei den Westindern mit den dauerhaften sozialen Bindungen der Londoner, unter denen sie leben. Wie der Name der Bewegung schon sagt, ist für die Pfingstgläubigen die größte Gabe des heiligen Geistes die Gabe des »Zungenredens«, mit der die Einsicht in den Willen Gottes, die Gabe der Prophetie und die Fähigkeit zu Wunderheilungen verbunden ist. Ebenso bekannt – und paradox – ist, daß diese Gabe (die dem Wortsinn nach bedeutet, daß man sich in Sprachen verständlich machen kann, die man nie gelernt hat) sich in einem vollkommen unartikulierten Gestammel äußert, dessen Hauptbestandteil das Wort »Halleluja« ist. Je unartikulierter der Zungenredende wird, desto überzeugter ist die Ge-

[20] Malcolm J. C. Calley, 1965.
[21] Ibid., S. 107.
[22] Ibid., S. 140.

meinde, daß er »nicht mehr er selbst« ist und daß seine Äußerungen nicht von ihm selber kommen. Die totale Unartikuliertheit gilt als Beweis der göttlichen Inspiration, und ebenso das »Tanzen im Geist«, das nicht vom Bewußtsein gelenkte Herumwirbeln, Aufführen von Freudensprüngen, Zucken und Zittern.[23]

Zur gleichen Zeit und in der gleichen allgemeinen Umgebung verbringen die Engländer ihren Sonntag damit, ihren Wagen zu waschen und zu polieren, ihren Rasen zu schneiden oder ihre Blumenkästen zu gießen oder auch in der Kirche einstimmig das Vaterunser aufzusagen. Im Vergleich zu diesen englischen Mitbürgern sind die Westinder in mehreren Hinsichten sozial schwach strukturiert: Ihre Gruppenzugehörigkeit ist nicht eindeutig fixiert, sie haben kein gemeinsames Ursprungsland, keine einheitliche und umfassende Organisation, die für sie selbst geltenden sozialen Kategorien sind nur schwach ausgeprägt, ihre Bindungen an lokale Gruppen sind extrem locker; im Gegensatz zu ihren weißen Mitbürgern haben sie kaum engere oder dauerhafte Kontakte mit Repräsentanten der Staatsmacht und -autorität – es gibt z. B. kaum westindische Lehrer, Polizisten oder Sozialarbeiter. Im Gegensatz dazu ist bei den Weißen, mit denen sie mehr als nur flüchtige Kontakte haben, die Einteilung in soziale Kategorien ausgeprägter, die Bindung an Arbeitsplatz und Wohnung dauerhafter, das Verhältnis zu den Autoritäten meist gesicherter. Wenn man meine These voraussetzt, muß man das, was tatsächlich der Fall ist, erwarten, nämlich daß die Westinder in London (und zwar in merklichem Gegensatz zu ihren weißen Mitbürgern) symbolische Ausdrucksformen bevorzugen, deren kennzeichnendes Merkmal in der Unartikuliertheit und der körperlichen Dissoziation besteht. Ihr religiöses Verhalten entspringt nicht einem Kompensationsbedürfnis, sondern ist eine sozusagen »naturgetreue« symbolische Wiedergabe der von ihnen erlebten sozialen Realität. Allerdings muß man wohl betonen, daß man von dieser allgemeinen Korrelation zwischen sozialen Kontrollen und Formen der Körperkontrolle nur dann sinnvoll und mit Gewinn reden kann, wenn man darauf verzichtet, Aussagen über das Auftreten physiologisch definierter Trancezustände zu machen. Es geht vielmehr um Aussagen über Einstellungen zur körperlichen Dissoziation. Solche Einstellungen sind etwas, was für den Ethnographen beurteilbar und vergleichbar ist, während der Grad der körperlichen Dissoziation zunächst als eine Gegebenheit, eine Konstruk-

[23] Ibid., S. 80 f.

tion der gerade untersuchten Kultur, behandelt werden muß. Es würde im Widerspruch zu unseren Thesen über die kulturelle Determiniertheit des Körpererlebens stehen, wenn wir versuchen wollten, absolute Aussagen über den Ort der Trance im religiösen Verhalten zu machen. Was ich tatsächlich behaupte ist, daß dem Individuum ein um so umfänglicherer Bereich von Möglichkeiten im Hinblick auf die Aufgabe der Körperkontrolle zu Gebote steht, je schwächer die auf ihn einwirkenden Kontrollen des sozialen Systems sind, dem er angehört. Und aus dieser Aussage ergeben sich dann im weiteren nicht unbeträchtliche Konsequenzen für die Deprivations- und Kompensationsinterpretationen des religiösen Verhaltens: Religiöse Bewegungen, für die diese Verhaltensformen charakteristisch sind, bringen zunächst und zuerst einmal eine undifferenzierte soziale Solidarität zum Ausdruck – und ob dies ein Kompensationsvorgang ist, ist eine zweite Frage, die von Fall zu Fall neu zu stellen ist und möglicherweise unterschiedlich beantwortet werden muß.

Die eben diskutierte Situation läßt sich in einen ganzen Bereich von symbolischen Verhaltensformen einordnen, an denen die Tendenz zu einer »Wiederholung« der realen sozialen Situation zu beobachten ist – und zu dem z. B. auch die »Übergangsriten« gehören, deren Gleichartigkeit zuerst von van Gennep erkannt worden ist.[24] Wie van Gennep gesehen hat, wird der Übergang von einem sozialen Status in den nächsten immer durch bestimmte materielle Symbole dieses Schritts zum Ausdruck gebracht, und der Ritus selbst hat die Form eines vorübergehenden Ausscheidens und anschließenden Wiedereintritts in die Gemeinschaft. Diese Form wird offensichtlich nicht von Kulturschranken beeinflußt und kann deshalb als ein natürliches symbolisches Ausdrucksverhalten verstanden werden. In einer wesentlich tieferliegenden Schicht wird die soziale Erfahrung des »aus den Fugen Geratens«, der tiefgreifenden Unordnung in der Gesellschaft, durch extrem wirkungskräftige Symbole für »Unreinheit« und »Gefahr« zum Ausdruck gebracht. Und wie ich vor einiger Zeit zu zeigen versucht habe[25], ist auch der Witz als ein auf diese Weise natürliches Symbol zu verstehen: Wenn in einer sozialen Situation die Dominanzverhältnisse unterminiert werden und umzukippen drohen, ist der Witz der natürliche und notwendige Ausdruck dieses Sachverhalts, weil seine Struktur parallel zur Struktur der Situation angelegt ist. Und genau im gleichen Sinne ist auch die These

[24] A. van Gennep, 1960.
[25] Mary Douglas, 1968 c.

gemeint, die ich hier vertrete, nämlich daß eine Sozialstruktur, die vom einzelnen ein hohes Maß an bewußter Kontrolle fordert, zu einem hochgradig formalisierten Ausdrucksstil führt, zur strikten Beachtung der Reinheitsregel, zur Verleugnung unwillkürlicher körperlicher Vorgänge und zum Mißtrauen gegenüber Erlebnisweisen, bei denen die bewußte Selbstkontrolle aussetzt.

Einer meiner Freunde hat nach der Lektüre der ersten Fassung dieses Gedankengangs mit kritischem Mißfallen bemerkt, daß dies ein Versuch wäre, Freud auf den Kopf zu stellen. Tatsächlich würde ich in jedem Fall mit Nachdruck darauf bestehen, daß man den Körper als Träger und Ausdrucksmedium sozialer Bedeutungsgehalte ernst nimmt. Das bedeutet aber keineswegs, daß die Psychoanalyse auf den Kopf gestellt oder sonst irgendwie total revidiert werden müßte, sondern nur, daß ihre gesellschaftliche Perspektive erweiterungsbedürftig ist. Immerhin ist der soziale Bereich, von dem die klassische Psychoanalyse Notiz genommen hat, äußerst eingeschränkt: Mit den Eltern und den Geschwistern ist der soziale Bezugsrahmen gegeben, in den alle späteren Beziehungen irgendwie eingeordnet werden müssen. Diese Beschränkung trägt viel zu ihrer theoretischen Eleganz und Überzeugungskraft bei, macht es dafür aber um so schwieriger, die Kategorien der Psychoanalyse auf kontrollierte Weise auf weitere Bereiche der gesellschaftlichen Erfahrung zu übertragen. Jeder, der sich in der Makro-Anwendung psychoanalytischer Erkenntnisse auf ganze Völker oder Kulturen versucht, kann seiner Phantasie die Zügel schießen lassen – und muß darauf gefaßt sein, daß jemand anderes genau das gleiche Ereignis im umgekehrten Sinne deutet. Das hier vorgeführte Schema Klassifikationsgitter/Gruppe soll als Instrument dienen, mit dessen Hilfe eine kontrollierbarere Beschreibung der Einwirkung gesellschaftlicher Zwänge auf den einzelnen und die Struktur seines Bewußtseins möglich wird. Der Abstand zwischen dem Nullpunkt und dem kohärentesten der betreffenden Kultur zugänglichen Klassifikationssystem markiert den Spielraum der dem einzelnen offenstehenden Sublimierungsmöglichkeiten. Die horizontale Achse markiert von links nach rechts die anwachsenden Frustrationsmöglichkeiten für diejenigen, die über die wenigsten Verhaltensalternativen verfügen. Eine Gesellschaft, die bei niederem Klassifikationsniveau im rechten oberen Quadranten zusammengedrängt und folglich starkem *Face-to-Face*-Druck ausgesetzt ist, wird die Geschwisterrivalitäten der Kindheit weiter anheizen. Starker Klassifikations- und Gruppendruck stützen die väterliche Autorität. Und wenn

man so fortfährt, sieht man, daß es ganz interessant sein müßte, die klassischen Psychosen in diesem Schema zu lokalisieren. Aber das wäre eine Abschweifung, die uns hier entschieden zu weit führen würde.

Die Hauptaufgabe dieses Kapitels sollte eine weiterführende Erläuterung dessen sein, was ich »natürliche Symbole« genannt habe. Natürliche Symbole sind nicht etwas, was sich lexikalisch erfassen ließe. Der Körper des Menschen bringt universelle Bedeutungsgehalte nur insofern zum Ausdruck, als er als System auf das Sozialsystem reagiert und dieses systematisch zum Ausdruck bringt. Und was er auf natürliche Weise symbolisch zum Ausdruck bringen kann, sind die Beziehungen der Teile des Organismus zum Ganzen. Das ist das allgemeine systematische Niveau, auf dem natürliche Symbole das Verhältnis des einzelnen zu seiner Gesellschaft. Die »zwei Körper« sind einmal das Selbst und zum anderen die Gesellschaft. Manchmal kommen sie sich so nahe, daß sie fast miteinander verschmelzen; manchmal sind sie durch eine beträchtliche Distanz voneinander getrennt. Die polare Spannung zwischen ihnen ist das, was die Entfaltung der Bedeutungsgehalte in ihrem Zusammenspiel ermöglicht.

6. Testfälle

Während des Lebensstadiums, in dem sie sich bereits von allen gesellschaftlichen Bindungen gelöst hatte, hat Simone Weil am alten Israel das Festhalten an der Regel gerügt, den Legalismus seiner Priester und ihren Kampf gegen die dionysischen Mysterienkulte.[1] Von ihrer Position aus konnte sie so urteilen; aber für die Führer eines von seinen Feinden überrannten und immer noch verzweifelt Widerstand leistenden Volks wäre es in Wirklichkeit unmöglich, irgendeine Form von Begeisterungsreligiosität zu akzeptieren, denn für sie wäre das Aufgeben der strengen Sexualmoral, das wachsame Einhalten der Körperlichkeitsschranken und des dieser Einstellung korrespondierenden Kults gleichbedeutend mit der Aufgabe des politischen Kampfes. Solange Israel von seinen Feinden bedrängt wurde, stand es seinen Führern nicht frei, Gott mit Wein, Tanz und Gesang zu verehren, ebensowenig, wie es Simone Weil nach der Lösung ihrer sozialen Bindungen freistand, eine entschiedene religiöse Bindung einzugehen.

Aus dem Prinzip der symbolischen Wiederholung eines sozialen Zustands folgt, daß die Erweckungsbewegungen unter den Armen und Unterdrückten in einem neuen Licht gesehen werden müssen. Der Verweis der Kompensationstheorie auf physische Entbehrungen und die Vorenthaltung elementarer wirtschaftlicher und bürgerlicher Rechte ist scheinbar ganz schlüssig – bis man bemerkt, daß Frauen, und zwar gerade Frauen aus den wohlhabenden Schichten, in diesen Bewegungen häufig eine dominierende Rolle spielen. Norman Cohn hat die Rolle des weiblichen Elements in den millennialistischen Bewegungen auf eine recht simple Freudsche Art gedeutet, nämlich als Konsequenz »... der emotionalen Frustration wohlhabender und müßiger Frauen, die keine soziale Funktion haben und über kein Sozialprestige verfügen. Wäh-

[1] Simone Weil, 1953.

rend der ganzen Geschichte des Christentums hat dieser Umstand immer wieder zur Ausbreitung von Erweckungsbewegungen beigetragen, und auch heute noch. Das Ideal, das sich derartige Bewegungen setzen, scheint hauptsächlich von persönlichen Faktoren abhängig zu sein – in erster Linie von der Persönlichkeit des Propheten, die jeweils nur einen ganz bestimmten Typ von Frau anspricht. Aber der anti-gesetzliche und erotische Millennialismus der Brüder des Freien Geistes deutet auf eine offenbar ständig wiederkehrende Möglichkeit hin ... Gibt es solche Bewegungen auch in Gesellschaften, wo die Sexualität nicht so mit dem Odium der Schuld belastet ist wie im Christentum?«[2] Die Antwort auf diese letzte Frage lautet »Ja«. Die Neigung zur sexuellen Promiskuität ist keine Reaktion auf Repression, sondern viel häufiger unter Umständen anzutreffen, bei denen von Repression keine Rede sein kann. Als Alternativursachen nennt Cohn die politische Unterdrückung oder das Eintreten von Katastrophen – worauf ich im neunten Kapitel noch eingehen werde.

Meine Erklärung für das Auftreten von Erweckungsbewegungen hat den Vorzug, daß eine einzige Hypothese genügt, um die Frage zu beantworten, warum diese Form der Begeisterungs-Religiosität nicht nur bei den Armen und Entrechteten auftritt, sondern ebenso bei den weiblichen Angehörigen begüterter und privilegierter Schichten, und ebenso nach dem Eintreten großer Katastrophen. In allen diesen Fällen führt die Auflösung der strukturellen Artikulation der Gesellschaft, die nachlassende Kontrolle durch Klassifikationsgitter und Gruppe dazu, daß man diesem Tatbestand durch fortschreitende Lockerung der Körperkontrollen angemessen Ausdruck gibt; und für die marginalen Elemente der Gesellschaft ist dies der einleuchtende Ausdruck ihres marginalen Status. Mit anderen Worten, es genügt die Feststellung, daß die Erfahrung bestimmter gesellschaftlicher Strukturmerkmale bestimmte Ausdrucksformen produziert, ohne daß man sich auf die durch physische Entbehrungen und soziale Unterprivilegiertheit hervorgerufenen emotionalen Störungen zu berufen brauchte. Und im Hinblick auf die herrschenden Autoritäten kann man diese Verfalls- und Randbereiche der Sozialstruktur als »die Wildnis« kennzeichnen, aus der die Propheten kommen und in der sich die ersten Anhänger neuer Kulte sammeln. Die 1969 von Beattie und Middleton herausgegebene Aufsatzsammlung *Spirit Mediumship and Society in Africa* ist eine veritable Fundgrube

[2] Norman Cohn, 1962, S. 41.

einschlägiger Beispiele. So heißt es z. B. in einem Abschnitt des Beitrags von Robin Horton über die Geisterbesessenheit in der Religion der Kalabari, in dem er die Besessenheit durch große und weniger bedeutende Geister miteinander vergleicht:

»Die Besessenheit durch große Geister wird von der Allgemeinheit mit einer Sorgfalt beobachtet und kontrolliert, die ein Abweichen von den traditionell vorgeschriebenen Inhalten kaum zuläßt. Die Hauptfunktion dieser Besessenheit besteht darin, die Angehörigen der Gruppe – manchmal in regelmäßigen Abständen und manchmal in Krisensituationen – an die Gegenwart der Geister, ihre Attribute und die von ihnen vertretenen Werte zu erinnern. Dieser Hintergrund läßt dem Medium so gut wie keinen Spielraum für irgendwelche individuellen Neuerungen. Die Besessenheit durch die kleineren Wassergeister dagegen wird von der Gruppe längst nicht so streng beobachtet und praktisch nicht kontrolliert. Zwar dient auch sie dem Zweck, an die Gegenwart und die Attribute der Geister zu erinnern, aber darüber hinaus gehört zu ihr noch ein wesentlich umfassenderer Bereich von Bedeutungsgehalten: Sie bietet denjenigen, welche die ihnen von der Gesellschaft zugewiesene Position als drückend und lästig empfinden, neue Anpassungsmöglichkeiten; sie bietet den Anlaß zur Aktivierung epischer und dramatischer Talente, und sie bietet nicht zuletzt die Möglichkeit, neuartige Ansichten über die Welt zu verbreiten – alles Kontexte, in denen die Möglichkeit und die Bedeutsamkeit individueller Neuerungen auf der Hand liegt.

Ich glaube, daß sich dieser Unterschied ziemlich leicht erklären läßt. Die gängigen Vorstellungen von den Gründer-Heroen und den großen lokalen Wassergeistern spielen eine zentrale Rolle für die Weltanschauung der Gruppe. Sie demonstrieren, interpretieren und legitimieren die Mittel, die der Erhaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung und Ökologie dienlich sind. Jede Veränderung dieser Vorstellungen würde (zumindest potentiell) eine ernste Gefahr für die bestehende Ordnung bedeuten. Deshalb wacht man mit der äußersten Sorgfalt darüber, daß diese traditionellen Vorstellungen intakt bleiben. Und wenn nun jemand von einem dieser großen Geister besessen wird, gibt er diesen Vorstellungen eine besonders dramatische und eindrucksvolle Verkörperung – weshalb es einleuchtend ist, daß gesteigerter Wert auf die ›Orthodoxie‹ seines Verhaltens gelegt wird.

Im Gegensatz dazu spielen die Vorstellungen, die die kleineren Wassergeister betreffen, für die Weltanschauung der Gruppe eine relativ

marginale Rolle. In ihrer Gesamtheit sind sie zwar wegen ihres Einflusses auf das Schicksal des einzelnen wichtig genug; aber keiner von ihnen hat es mit mehr als einigen Gruppenangehörigen zu tun. Außerdem gehören ihnen immer nur entfernter liegende Bäche, die für das tägliche Leben der Gruppe praktisch keine Bedeutung haben. Der einzelne ›kleine Wassergeist‹ ist also weder für die Gruppe im ganzen noch für einen beträchtlichen Teil ihrer Angehörigen entscheidend wichtig. Deshalb werden die Vorstellungen, die man von ihnen hat, längst nicht mit der gleichen Sorgfalt registriert und kontrolliert wie die Vorstellungen von den großen Wassergeistern; und das gleiche gilt dann auch für die Fälle, in denen jemand von einem dieser Geister besessen ist.

Eine Folge dieses Umstands ist, daß die Besessenheit durch kleine Wassergeister einer Vielfalt von Wünschen und Bedürfnissen dienstbar gemacht werden kann, die mit der Erklärung, Voraussage und Kontrolle ›des Laufs der Welt‹ unmittelbar nichts zu tun haben – z. B. dem Bedürfnis, sich um eine unbequeme Statuszuweisung herumzudrücken, und dem Streben nach epischem und dramatischem Ausdruck. Dem ›Träger‹ des betreffenden Geistes steht es frei, individuelle Beiträge zu den Inhalten der Besessenheit zu leisten; und von dieser Freiheit ist denn auch in den eben genannten Kontexten reichlich Gebrauch gemacht worden.

Außerdem gibt die Freiheit, die der von einem kleinen Wassergeist Besessene genießt, diesem echte Innovationschancen, die Möglichkeit, Ideen in Umlauf zu setzen, die unter Umständen für die ganze Gruppe wichtig werden können – und die im Keim erstickt werden würden, wenn der Träger eines großen Geistes sie verlauten ließe. So war es z. B. während der ersten Missionserfolge einer der kleinen Wassergeister, der jedermann zum Kircheneintritt aufforderte, weil die Tage des *oru* vorüber seien.

Unter Umständen dürfte es für die ›freien‹ kleinen Geister also durchaus möglich sein, Anstöße zu geben, die die Weltanschauung der Gruppe im Kern verändern. Das Material zu diesem Punkt ist nicht reichhaltig, aber zumindest ein Fall ist recht aufschlußreich. Er betraf den Geist eines der beiden Männer in unserem Sample, die von ›Frauen-*oru*‹ besessen waren. Zuerst bezeichnete er sich als Besitzer eines vom Wohnort der Gruppe ziemlich weit entfernten Bachs. Später erklärte er dann, daß er zusammen mit dem herkömmlichen großen Wassergeist Duminea auch das Wasser hier am Ort beherrsche.

Als ein Ölsuchtrupp der Firma Shell in die Gegend kam, erklärte sich der Geist für die Öllager unter allen benachbarten Bächen zuständig; und als tatsächlich Öl gefunden wurde, schrieb die Gruppe ihm das Verdienst daran zu. Seitdem ist der zuerst so unbedeutende Geist beinahe schon zu einer allgemeinen Kultgestalt geworden.

Angesichts dieses Falles könnte es sich lohnen, die Mythen, in denen erzählt wird, wie die Gründungsheroen der Dörfer ursprünglich aus dem Reich der Wassermenschen emporstiegen, um unter den gewöhnlichen Menschen zu leben, noch einmal näher zu betrachten. ›Intellektualistisch‹ habe ich diese Mythen bereits gedeutet; aber ich halte es für möglich, diese Interpretation durch eine (wenn auch höchst spekulative) historische zu ergänzen, nach der die Heroen und andere große Geister ursprünglich als kleine Wassergeister ›auf dem Kopf‹ der von diesen *oru kuro* Besessenen aufgetaucht sind, sich auf diese Weise am Rande der Gruppe erhalten haben, um später, anläßlich sozialer Umwälzungen und Veränderungen, denen man mit neuen Interpretationsmöglichkeiten begegnen mußte, eine wesentlich gesteigerte Bedeutung für sich zu beanspruchen. Ich habe bereits beschrieben, wie die Kalabari früher Geister loszuwerden pflegten, die für die Gruppe nutzlos geworden waren. Vielleicht gibt der eben geschilderte Fall einen Hinweis, wie sie sich angesichts neuartiger Herausforderungen der Umwelt die Unterstützung neuer Geister sichern.«[3]

In seiner Malinowski-Vorlesung über die Geisterbesessenheit hat Ian Lewis[4] die höchst nützliche Unterscheidung zwischen dem moraltragenden Hauptkult *(main morality cult)* und peripheren Kulten eingeführt und festgestellt, daß die peripheren, vom Zentrum der Macht und Autorität am weitesten entfernten Angehörigen einer Gemeinschaft meist auch von Geistern besessen werden, deren Ort im Pantheon der betreffenden Kultur peripher ist und deren moralische Qualitäten dubios sind. Auf diese Weise spiegelt sich in der Verteilung der übernatürlichen Kräfte die Entfernung ihres jeweiligen Trägers vom Zentrum des Sozialsystems wider. Zur Kategorie der Peripheren gehören die Frauen, die ihren Ehemännern unterworfen sind, die Sklaven oder Leibeigenen, die ihrem Herrn dienen müssen, und überhaupt alle Arten von Abhängigen. Und weil Lewis über keine andere Hypothese verfügt, die erklären würde, warum gerade diese Kategorie von Personen Kulten

[3] Robin Horton, 1969, S. 45 ff.
[4] Ian M. Lewis, 1966.

der körperlichen Dissoziation zuneigt, führt er als Erklärung und charakteristisches Merkmal für die Angehörigen der Besessenheitskulte dann mehr oder weniger unterderhand wiederum die Deprivationsthese ein. Aber wie steht es in diesem Fall mit den Londoner »Sumpf-Iren« und den zahlreichen anderen Gruppen, die faktisch und ihrem eigenen Bewußtsein nach unterprivilegiert sind und trotzdem nicht zur Anhängerschaft von Besessenheitskulten gehören? Ihr Beispiel zeigt, daß die Deprivationsthese als Erklärung zumindest nicht hinreichend ist.
Im übrigen ist es kein Zufall, daß sich unter der Anhängerschaft der Besessenheitskulte so außergewöhnlich viele Frauen finden. Im Gegensatz zu den Männern hält die gesellschaftliche Arbeitsteilung sie in der Regel von den zentralen politischen, Rechts- und Verwaltungsinstitutionen der Gesellschaft fern. Sie unterliegen zwar starken gesellschaftlichen Kontrollen, aber der Spielraum, den diese Kontrollen gewähren, ist enger und weniger formenreich als bei den Männern. Ihre soziale Verantwortlichkeit wird durch eine wesentlich geringere Anzahl von Personenkontakten vermittelt und beschränkt sich überwiegend auf den häuslichen Bereich. Und die Entscheidungen, die sie in diesem Bereich treffen, pflanzen sich in ihren Konsequenzen nicht durch eine Vielzahl von Institutionen fort. Das Geflecht ihrer sozialen Beziehungen bindet sie zwar effektiv genug an ihren Platz, ist aber dennoch relativ locker strukturiert, weil es nicht voll in den institutionellen Bereich des gesellschaftlichen Lebens einbezogen ist. Diese Eigentümlichkeit ihrer gesellschaftlichen Position ist es, die sie mit Sklaven und Leibeigenen verbindet. Ihr Ort in der gesellschaftlichen Rollenstruktur wird nur durch einige wenige Bezugspunkte – etwa ihr Verhältnis zum Ehemann oder zum Vater – fixiert. Im übrigen spielt sich ihr soziales Leben auf einem relativ unstrukturierten interpersonellen Niveau ab – bei Frauen in Gestalt von Kontakten mit anderen Frauen, bei Sklaven und Leibeigenen in Gestalt von Kontakten mit anderen Sklaven und Leibeigenen. Es wäre natürlich falsch, wenn man behaupten wollte, daß das Geflecht von Beziehungen, das eine Frau mit ihren Geschlechtsgenossinnen verbindet, total unstrukturiert wäre. Im Gegenteil, es dürfte sogar auf eine ziemlich subtile Weise strukturiert sein. Aber diese Strukturen haben für die Gesellschaft im ganzen längst nicht die gleiche Bedeutung wie die Struktur der wechselseitigen Beziehungen der Männer im gesellschaftlichen Rollensystem. Wenn zwei Frauen sich streiten, hat das im allgemeinen längst nicht soviel zu bedeuten wie ein Streit unter ihren Männern; und wenn sie ihre wechselseitigen Beziehungen in die domi-

nierende Gesellschaftsstruktur einbringen wollen, müssen sie ihre Männer in die betreffende Angelegenheit mit hineinziehen. Die sozialen Beziehungen zwischen Frauen sind immer nur so schwerwiegend wie die Beziehungen zwischen ihren Männern bzw. Vätern. Frauen, Leibeigene und Sklaven (vor allem auch freigelassene Sklaven) sind unweigerlich immer nur in geringem Maße in die zentralen Strukturen ihrer Gesellschaft einbezogen. Schon geringfügige Rückschläge können sie nachhaltig schädigen, wiederum im Gegensatz zu denen, deren gesellschaftliche Position durch ein Geflecht von vielfältigen Beziehungen abgesichert ist. Die Zahl der Verhaltensalternativen, die ihnen offenstehen, ist gering. Sie stehen unter starkem Klassifikationsdruck. Und deshalb sind sie empfänglich für religiöse Bewegungen, in denen diese Form der sozialen Erfahrung zelebriert wird. Im Gegensatz zu den Personengruppen, die das Klassifikationssystem der Gesellschaft internalisiert haben und den von ihm ausgeübten Druck als Hilfsmittel zur Realisierung der mit ihm gegebenen Zwecksetzungen akzeptieren, bilden Frauen, Leibeigene und Sklaven eine Klasse von peripheren Existenzen, die ihre spirituelle Unabhängigkeit auf die nach unserer Hypothese zu erwartende Weise manifestiert – durch ein »zerzaustes« und bizarres Erscheinungsbild und die bereitwillige Suspendierung der Körperkontrollen.

Ich möchte in diesem Zusammenhang nicht auf die Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Kleidungsstilen eingehen, weil die Ausdrucksfunktion hier durch das Hervorheben der Geschlechterrollen kompliziert wird. Betrachten wir statt dessen das typische Erscheinungsbild des Propheten. Propheten pflegen sehr häufig in den Randbereichen ihrer Gesellschaft aufzutreten, und zwar als langhaarige, ungepflegte Individuen, die durch die Vernachlässigung ihres körperlichen Erscheinungsbilds die Unabhängigkeit von den geltenden sozialen Normen zum Ausdruck bringen, die sie als periphere Existenzen erworben haben. Es ist nicht bloß ein pittoresker Zufall, daß Johannes der Täufer in der Wüste lebte und als Kleidung Felle benutzte oder daß die Propheten der Nuer Bärte und lange Haare tragen, was bei den gewöhnlichen Nuer als anstößig gilt. Der körperliche Ausdruck der Zugehörigkeit zur Peripherie der Gesellschaft tendiert immer und überall zum Bizarren und Ungepflegten.

Wir müssen uns hier (und überhaupt immer wieder) daran erinnern, daß wir uns nur deshalb mit zeitlich und räumlich entlegenen Phänomenen beschäftigen, um uns selber besser zu verstehen. Nach unserer

ceteris-paribus-Regel dürfen wir auch ein nicht ganz so weitab liegendes Beispiel heranziehen: Wenn man konstatiert, daß Lloyd George eine wilde Mähne hatte, ist der relevante Punkt natürlich, daß sein Haar länger und ungekämmter war als das der übrigen Mitglieder seines Kabinetts, und nicht etwa, daß es länger war als das der Cromwellschen Rundköpfe oder kürzer als das der royalistischen Kavaliere, die zweihundert Jahre vor ihm lebten. Und es ist interessant, daß dieser langhaarige Premierminister nach dem Urteil zweier Zeitgenossen eindeutig in die Klasse der peripheren Propheten einzureihen ist. Nach Taylor[5] ist er nur infolge der Kriegslage im Jahre 1916 an die Macht gekommen und hat sich nur wegen der aufeinanderfolgenden Nachkriegskrisen bis 1922 an der Macht halten können; und selbst im parteipolitischen Kontext ist sein Aufstieg einer »Revolte der *cabin-boys*«, der politischen Hinterwäldler und Parteikulis zuzuschreiben – eine Wendung, die schon für sich genommen ein verzweifeltes Abdanken der etablierten Vernunft vor irregulären und marginalen Kräften beinhaltet. Lloyd George war wohl der einzige britische Politiker, der am Ende seiner Karriere wesentlich reicher war als am Anfang. Ebenso ist allgemein bekannt, daß sein Privatleben nicht gerade mustergültig war – daß »der moraltragende Hauptkult« ganz und gar nicht seine Sache war. Wenn er eine Rede hielt, zitterte und schwitzte er wie jemand, über den der Geist gekommen ist. Bei Keynes, der ihn 1919 auf der Versailler Konferenz beobachtet hat, heißt es: »Wie könnte ich dem Leser, dem er unbekannt ist, eine zutreffende Vorstellung von dieser für unsere Zeit so außergewöhnlichen Gestalt vermitteln, diesem Magier, diesem bocksfüßigen Barden, diesem halbmenschlichen Besucher aus der Zeit der keltischen Hexenzirkel und verzauberten Wälder? Man spürt in seiner Gegenwart die fundamentale Ziellosigkeit, das verinnerlichte Verantwortungsbewußtsein, die Existenz außerhalb oder neben unserem angelsächsischen Gut und Böse, verbunden mit Verschlagenheit, Erbarmungslosigkeit und Machtliebe – kurz, all das, was den hellen Zauberergestalten der nordeuropäischen Folklore ihre Faszination und ihren Schrecken verleiht.«[6]
Dieses fesselnde Bild einer peripheren Propheten- und Führergestalt entspricht – was die Erscheinung, die moralische Einstellung und die soziale Herkunft betrifft – ziemlich genau den ethnographischen Befunden. Ich möchte es zunächst bei dieser Illustration bewenden lassen und den Versuch unternehmen, meine Hypothese einer strikteren Prü-

[5] A. J. P. Taylor, 1965, S. 189.
[6] J. M. Keynes, 1933, S. 36 f.

fung zu unterziehen, bei der es um die Fragestellung geht, ob Völker ein und derselben Kultur, deren soziale Organisation den Variablen unseres Grundschemas nach radikal voneinander verschieden ist, auch faktisch die prognostizierten Variationen in ihrem religiösen Verhalten aufweisen. Ich werde mich auf die variierenden Konfigurationen im rechten oberen Feld unseres Grundschemas konzentrieren, auf die konstatierbare Stärke bzw. Schwäche der Kontrollen durch Klassifikationsgitter und Gruppe, und zwar zuerst am Beispiel der Nuer und Dinka, zweier benachbarter Nilotenstämme, deren religiöses Verhalten sich in wesentlichen Aspekten drastisch unterscheidet. Bei den westlichen Dinka gilt der Trancezustand als etwas Positives, als Bestandteil des Hauptkults, als Quelle übernatürlicher Kräfte und Glücksverheißungen. Bei den Nuer dagegen gelten Trancezustände als ausgesprochen gefährlich. Die Frage ist, durch welche objektiv definierbaren sozialen Variablen dieser Unterschied zu erklären ist. Es handelt sich, wie gesagt, um benachbarte Stämme, beides Hirtenvölker, die verwandte Sprachen der nilotischen Sprachengruppe sprechen, in patrilineale Sippen gegliedert sind, Raubüberfälle gegeneinander verüben und dabei Gefangene nehmen, die sie bei sich als Sklaven halten.

Evans-Pritchard hat sich mehrfach einige Zeit bei den Nuer aufgehalten und eine mittlerweile schon sehr umfängliche ethnographische Bestandsaufnahme erarbeitet. Vor seinem großen Buch über die Religion der Nuer hat er in Monographien ihre Ökologie, ihre politischen Institutionen, ihr Verwandtschaftssystem und ihre Heiratsordnung beschrieben und daneben noch eine Reihe von Aufsätzen über verschiedene Aspekte des Lebens bei den Nuer veröffentlicht. Dieser Umstand dürfte seinem Schüler Godfrey Lienhardt die Aufgabe einer ethnographischen Bestandsaufnahme bei den Dinka nicht gerade erleichtert haben.

Eine ausführliche Beschreibung der Dinka im Vergleich zu den Nuer, die jede Parallelität und jede Abweichung im Verhalten gewissenhaft verzeichnete, hätte nur allzu leicht langatmig und ermüdend ausfallen können. Außerdem wäre bei dieser Zielsetzung der möglicherweise ganz andere Blickwinkel des jüngeren Forschers, der immerhin – um eine Wendung von Newton zu gebrauchen – schon »auf den Schultern seines Lehrers stand«, kaum zu seinem Recht gekommen. Möglicherweise wären unter diesem Blickwinkel ganz andere Aspekte in den Vordergrund gerückt und hätten ein tiefenschärferes Bild ergeben, das sich trotzdem mit den bei den Nuer ermittelten Resultaten hätte decken können. Andererseits aber konnte man natürlich auch die Möglichkeit

nicht ausschließen, daß die Untersuchung der Dinka-Institutionen zu Ergebnissen führte, die einen Konflikt zwischen den Interpretationen der beiden befreundeten Forscher auslösen mußten. Vermutlich wird man verschiedene Auslassungen und stärkere Gewichtsverteilungen bei Lienhardt dieser überaus heiklen und komplizierten Ausgangssituation zuschreiben dürfen.

Bei den Umweltbedingungen und politischen Institutionen hat Lienhardt[7] sich mit einem gründlichen zusammenfassenden Überblick über die Unterschiede zwischen den beiden Völkern beholfen. Die Familienstruktur, die Inzestverbote, die Exogamieregeln und die Heiratsordnung hat er stillschweigend übergangen. Bei der Religion dagegen hat er seine eigenen Gesichtspunkte zur Geltung gebracht und eine höchst profunde neue Interpretation des symbolischen Verhaltens entwickelt. Die Antwort auf meine Frage, ob es in der sozialen Erfahrung der Nuer und der Dinka Unterschiede gibt, durch die sich die unterschiedliche Bewertung und Einordnung ein und derselben symbolischen Verhaltensform erklären läßt, wird also vor allem durch den Mangel an detaillierten Auskünften über die Heiratsvorschriften bei den Dinka erschwert. Angesichts der erkennbaren Anlage ihres übrigen sozialen und symbolischen Verhaltens würde ich vermuten, daß die Inzestverbote und Exogamieregeln bei den Dinka weniger strikt und umfassend sind als bei den Nuer, und daß das Muster des Viehaustauschs bei ihnen nicht so konsequent den Trennungslinien zwischen den Kategorien der erlaubten und der verbotenen Sexualpartner folgt.

Aber betrachten wir zunächst einmal den Kontrast auf dem symbolischen Niveau etwas genauer, die unterschiedliche Einstellung zur Geisterbesessenheit. Bei den Nuer gilt sie, wie gesagt, als gefährlich. Nach Evans-Pritchard »kann ein Geist vorübergehend oder dauernd von einem Mann Besitz ergreifen. Wenn es sich um eine dauernde Besitzergreifung handelt, wird der Besessene zum Propheten...«. Krankheiten werden häufig einer vorübergehenden Besessenheit zugeschrieben; dem Geist werden Opfer gebracht, um ihn zu besänftigen, und wenn der Kranke genesen ist, muß er weiter Opfer bringen, »um zu zeigen, daß er den Vorfall nicht vergessen hat, und weil der Geist ihn sonst vielleicht erneut plagen würde«. Zur Heilungsprozedur gehört neben dem Opfer eine Geisterbeschwörung, bei der gesungen, getrommelt, gerasselt und geklappert wird, bis eine dem Kranken nahestehende Person in Besessenheit verfällt. In dem von Evans-Pritchard

[7] Godfrey Lienhardt, 1958.

geschilderten Fall handelte es sich dabei um den Vater des Erkrankten, der als Medium die Wünsche des Geistes bekanntgab: »Als das Singen, Rasseln und Klappern schon eine Weile angedauert hatte, begann Rainen von Kopf bis Fuß zu zittern und zu zucken, sprang plötzlich in die Luft und stürzte auf den Boden der Hütte nieder, wo er wie im Starrkrampf liegenblieb.› Nach einer Weile richtete er sich auf, brach aber sofort wieder zusammen und wand sich auf dem Boden wie in Agonie. Er erinnerte mich irgendwie an ein nach dem Moslembrauch geschlachtetes Huhn, das nach dem Durchschneiden der Kehle auf den Boden geworfen wird, um dort auszubluten und zu verenden. Wenn er von den Umstehenden bei seinen Stürzen und Zuckungen nicht aufgefangen und gehalten worden wäre, hätte er sich leicht ernstlich verletzen können – und auch so klagte er am nächsten Tag über starke Schmerzen in den Armen und Beinen. Während der Anfälle gab er von Zeit zu Zeit Geräusche von sich, die wie das Bellen eines Hundes klangen. Diese Krämpfe bedeuten, wie die Nuer mir sagten, daß der Geist mit dem Mann ringt, von dem er Besitz ergriffen hat.«[8]
Daß jemand von einem Geist besessen ist, zeigt sich nach Überzeugung der Nuer also zuerst daran, daß er erkrankt. Anschließend geht der Geist dann auf eine andere Person über, mit der er heftig ringt, bevor er seinen Namen nennt und Opfergaben verlangt, und dann wird gefeilscht, bis er sich zufriedengibt und verschwindet. Die Beschwörungssitzung wird von einem Propheten geleitet, also einer Person, die dauernd von einem Geist besessen ist, einer seltsamen Erscheinung[9] mit wirrem Haar und Bart – was, wie Evans-Pritchard bemerkt, »bei den gewöhnlichen Nuer als abstoßend und verwildert gilt«. Die Propheten stehen außerhalb der normalen Sozialstruktur der Nuer. Jeder Prophet muß dem Geist, von dem er besessen ist, einen Namen geben, »der ihn von den Geistern der übrigen Propheten in der Gegend – die untereinander um Ruhm und Einfluß wetteifern – unterscheidet, und der Einfluß geht hier vom Individuum und seiner persönlichen Anhängerschaft aus, nicht aber – wenigstens nicht primär – von sozialen Gruppen«.[10]
Soweit entspricht diese Schilderung ganz meiner These, daß die Vernachlässigung der Körperkontrolle durch ein Nachlassen der sozialen Kontrollen bedingt ist: Die Nuer-Propheten sehen für den normalen Nuer befremdlich und verwildert aus, betätigen sich außerhalb der

[8] E. E. Evans-Pritchard, 1956, S. 36.
[9] Vgl. ibid., Abb. gegenüber S. 306.
[10] Ibid., S. 117.

normalen Gesellschaftsstruktur und wetteifern miteinander in einem ausschließlich ihnen vorbehaltenen sozialen Bereich, der gegenüber dem ausgewogenen Sippensystem der übrigen Gesellschaft deutlich abgesetzt ist. Die moralischen Maßstäbe der Propheten unterscheiden sich drastisch von den bei den Nuer sonst üblichen: Sie sind ausgesprochen habgierig und exzentrisch und lassen sich ihre Heilungen mit Vieh bezahlen, das den Geistern geweiht werden muß. Dieses den Geistern geweihte Vieh wird dem normalen Güteraustausch auf dem Weg der Entrichtung von Brautpreisen, Bußen usw. entzogen. Auf diese Weise ist die spirituelle Begabung für den einzelnen Nuer-Propheten unter Umständen höchst profitabel, für die gewöhnlichen Nuer dagegen sind die Geister eine Last. Man schätzt ihren Beistand, würde es aber lieber sehen, wenn sie gar nicht erst in Erscheinung träten.

Die Geisterbesessenheit ist (um den Terminus von Ian Lewis noch einmal aufzugreifen) entschieden nicht ein Bestandteil des moraltragenden Hauptkults der Nuer, sondern Ausdrucksform eines peripheren Kults. Bei den Dinka dagegen bildet eine wohltätige Abart der Geisterbesessenheit, bei der man keines der eben genannten Attribute findet, das Kernstück der Religion.

Die Speermeister-Klans und die Krieger-Klans der Dinka sind durch Verwandtschaftsbeziehungen und politische Interessen untereinander verbunden. Die Speermeister sind Ritual-Spezialisten, die Krieger stellen die politischen Führer, und zusammen ergibt das ein ausgewogenes dualistisches System der Machtausübung: »Zur Führerschaft in einer politischen Einheit der Dinka gehören in jedem Falle zwei verschiedene Klassen bzw. Kategorien von Klans, die gleichgestellt sind und sich komplementär ergänzen... Die Meister des Fischspeers können nicht nur Streitigkeiten rituell beilegen, wenn die beteiligten Parteien es so wünschen, sie gehören auch – anders als die Leopardenfell-Häuptlinge bei den Nuer – mit zur Struktur der Agnatengruppen, die sich in den Beziehungen der Dinka untereinander mit den politischen Einheiten decken...«.[11] Man braucht eigentlich kaum noch hinzuzufügen, daß die Speermeister keineswegs verwilderte, habgierige und unmoralische Außenseiter sind, die sich in einem von der normalen Sozialstruktur abgetrennten Bereich betätigten, sondern ganz normale Angehörige ihrer Gruppe.

Die Vorstellung, die die Dinka von den Geistern haben, veranlaßt sie, von der vollständigen Hingabe an die Besessenheit während des Rituals

11 Godfrey Lienhardt, 1958, S. 118 f. u. 130 f.

Gutes zu erwarten. Jeder Klan hat seine eigenen Geister und Schutzgottheiten; aber die Speermeister-Klans verehren kollektiv »das göttliche Fleisch« – ein Ausdruck, der mit dem ihnen scheinbar ein Eigenleben verleihenden Zucken der Muskeln des Opfertiers nach dem Abhäuten zu tun hat.[12] Wir wir uns erinnern, manifestiert sich das göttliche Fleisch vor allem im Zucken der Oberschenkel und Beine dessen, der in Besessenheit verfällt. Das göttliche Fleisch ist gleichbedeutend mit Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, und deshalb sagt der, der von ihm besessen ist, in jedem Fall die Wahrheit. Und unter dem Gesichtspunkt, um den es mir hier geht, ist es von Bedeutung, daß Dinka, von denen andere, mindere Geister Besitz ergreifen, »hysterisch besessen« werden und als gefährdet gelten[13], während das Zittern und Zucken der Speermeister bei den Opferriten immer ein vergleichsweise kontrollierter und gefahrloser Vorgang bleibt. Es gibt bei den Dinka also zwei Kategorien der suspendierten Körperkontrolle, die dem Zentrum und der Peripherie ihrer Religion und ihres sozialen Kategoriensystems korrespondieren.

Die Einstellung der Nuer gegenüber der Besessenheit bringt es mit sich, daß sie in ihrer ersten Phase als Gefahr betrachtet wird und in der zweiten Phase zur Herausbildung einer abnormen Spezialistenrolle führt, deren Funktion ausschließlich darin besteht, den Gefahren der ersten Phase entgegenzuwirken. (Diese Unterscheidung zwischen der ersten und der zweiten Phase ist von Ian Lewis in einem Aufsatz über Hexerei und Geisterbesessenheit entwickelt worden.) Dagegen handelt es sich nach der Einstellung der Dinka bei der Trance um die ursprüngliche Manifestation einer unspezialisierten wohltätigen Macht, die keine Rollenspezialisierung auf dem Wege der Initiation, Erkrankung, Askese oder Einübung voraussetzt, sondern von allen männlichen Erwachsenen eines bestimmten Klans erfahren werden kann und normalerweise auch erfahren wird.

Ich glaube, daß dies eine korrekte Zusammenfassung der unterschiedlichen religiösen Tendenzen in den beiden hier betrachteten Stammeskulturen ist. Am Gegensatz zwischen den Nuer-Propheten und den Speermeistern der Dinka wird die unterschiedliche Bewertung des als »körperliche Dissoziation« zu kennzeichnenden Verhaltens deutlich. Im Kriegsfall haben die Nuer-Propheten die Aufgabe, Kriegsgesänge zu verfassen und den Kampfgeist der Krieger anzufeuern, während bei den Dinka die Speermeister-Klans in ihrer Spezialisierung auf das reli-

[12] Godfrey Lienhardt, 1961, S. 136 f.
[13] Ibid., S. 57 f. u. 137.

giöse Ritual deutlich von den Krieger-Klans und ihren Funktionen abgesetzt sind. Das wirkliche Gegenstück des Dinka-Speermeisters bei den Nuer ist der Leopardenfell-Priester. Er ist der Inhaber einer spezifisch »priesterlichen Gewalt«[14], die in bestimmten Sippen vererbt wird und die Macht beinhaltet, Flüche und Segnungen auszusprechen und bei bestimmten Anlässen Opfer zu bringen. Für die Quelle dieser Macht wird in beiden Sprachen genau das gleiche Wort verwendet, *ring*, das soviel wie »Fleisch« bedeutet. Offenbar sind bei den Nuer in einem bestimmten Entwicklungsstadium die Priestersippen den »weltlichen« Sippen auf die gleiche Weise symmetrisch entgegengesetzt gewesen wie bei den Dinka.[15] Bei den Dinka ist das Fleisch – dessen Kult wir ja bereits beschrieben haben – die Hauptgottheit. Sein Kult ist ein Kult der körperlichen Dissoziation, und die Attribute des Fleischs werden zu intellektuellen und moralischen Qualitäten sublimiert. Die Nuer-Priester rufen, wie Evans-Pritchard[16] berichtet, »den Geist unseres Fleisches« an, »... womit die spirituelle Quelle der priesterlichen Gewalt gemeint ist«. Aber selbst wenn sich herausstellen sollte, daß der Begriff des »Fleischs« bei den Nuer – ungeachtet der vielfältigen, die physischen ebenso wie andere Aspekte des Lebens betreffenden Konnotationen des Wortes *ring*[17] – dem der Dinka genau entspricht, würde sich die Religion der Dinka von der der Nuer immer noch durch die wesentlich größere Bedeutung und die zentrale Position unterscheiden, die der Besessenheit der Priester als dem Vermittlungsinstrument übernatürlicher Kräfte zukommt. Wie schwierig die Situation im Detail auch zu beurteilen sein mag, fest steht, daß hier zwei Völker, die der gleichen Sprachgruppe angehören, eine ähnliche Geschichte durchlebt, vergleichbare politische Institutionen entwickelt und sich häufig im Krieg miteinander befunden haben, gewisse Formen des körperlichen Ausdrucksverhaltens sehr unterschiedlich bewerten.

Nach allem, was man sehen kann, ist das Weltbild der Nuer im Vergleich zu dem der Dinka regelbestimmter und rationaler. Krankheit und Sünde sind für sie so eng miteinander verbunden, daß sie (obwohl sie unter anderem an den »bösen Blick«, Fetische und Gespenster glauben) »offenbar allgemein der Ansicht sind, daß jedes ihrer Leiden durch einen von ihnen selbst begangenen Fehltritt verursacht worden ist«.[18]

14 E. E. Evans-Pritchard, 1956, S. 292 f.
15 Ibid., S. 293.
16 Ibid., S. 109.
17 Ibid., S. 55, 154 u. 159.
18 Ibid., S. 21 f. u. 176.

Die moralischen Fehler, die in der Natur des Menschen angelegt sind, akkumulieren sich in ihren Auswirkungen, bis es zur Katastrophe kommt.[19] Die Nuer glauben zwar, daß es so etwas wie die Willkür des Glücks gibt, ziehen sie aber nicht zur Erklärung von Unglücksfällen heran.[20] Das Element der Willkür spielt in ihrer Weltauffassung keine wesentliche Rolle: Es gibt für sie keine schlechthin unerklärlichen Überraschungen und Zufälle. Wenn unter ihnen ein Todesfall eintritt, trauern sie still und ohne jede demonstrative Gebärde, damit es nicht so aussieht, als ob sie Gott das Recht streitig machen wollten, ganz nach seinem Belieben zu verfahren. Ihre allgemeine Einstellung zum Schicksal des Menschen ist ziemlich pessimistisch. Evans-Pritchard beschreibt zwar auch Opfer, durch die Naturkatastrophen abgewendet werden sollen, bemerkt aber, daß sie an diesen Opfern kein großes Interesse haben und nicht recht glauben, daß die Witterung, die Qualität der Weidegründe und der Ernte oder ihr Jagdglück tatsächlich positiv beeinflußt werden könnten. »Der Blick der Nuer richtet sich eher nach innen, auf die in sich geschlossene soziale Umwelt, in der sie mit ihren Herden leben. Und den Anlaß zu Opfern bilden eher moralische und spirituelle als von der natürlichen Umwelt ausgehende Krisen.«[21] Daß gewisse Handlungen den Täter automatisch »unrein« machen, ist für die Nuer ein wesentlich dringlicheres Problem als für die Dinka. Zu den Handlungen, die unrein machen und notwendigerweise Unglück nach sich ziehen müssen, gehören z. B. Inzest, Ehebruch, Unehrerbietigkeit gegenüber den Schwiegereltern, Totschlag. Jedem dieser Vergehen korrespondiert eine bestimmte Krankheit: Inzest führt zu Hautausschlägen, Ehebruch löst bei dem gekränkten Ehemann Schmerzen im Steißbein aus usw. usw. Wesentlich vielfältiger sind die Strafen für einen Mann, der in Gegenwart seiner Schwiegereltern seine Genitalien entblößt oder nach dem Vergießen von Menschenblut im Zustand der Unreinheit Wasser trinkt. Die meisten Opfer der Nuer sind Bußopfer für eines dieser krankheitsbringenden Vergehen.[22] Wir stoßen hier auf ein Tabudenken, das auf den ersten Blick nicht recht zu der allgemeinen Gleichgültigkeit der Nuer gegenüber Fetischen, Glücksbringern und Zauberformeln zu passen scheint. Tatsächlich geht es hier aber um die beiden Bereiche, wo die sozialen Zwänge besonders ausgeprägt sind, nämlich um die strikte

19 Ibid., S. 193.
20 Ibid., S. 195.
21 Ibid., S. 200.
22 Ibid., VII.

Einhaltung der Heiratsregeln und um die Loyalität gegenüber der Gruppe als lokalem Kampfverband. Fälle von Ehebruch und Totschlag sind (neben Hochzeiten) die Hauptanlässe, bei denen – als Bußgeld bzw. Brautpreis – Vieh an eine andere Sippe abgetreten werden muß – und die Viehbestände der Nuer sind erheblich geringer als die der Dinka. Die als automatisch verunreinigend und gefahrbringend geltenden Übertretungen spielen sich also ausnahmslos im Rahmen sozialer Beziehungen ab, in denen die gesellschaftlichen Zwänge als besonders stark empfunden werden.

Bei den Dinka ist die Gefährdung durch Verunreinigung und die Tabu-Angst offenbar wesentlich geringer. Jedenfalls wird der Sühne-Aspekt beim Opferbringen von Lienhardt in seinem Buch über die Dinka-Religion kaum hervorgehoben. Das könnte natürlich auch an der unterschiedlichen Perspektive des Betrachters liegen; aber ich glaube nicht, daß das wirklich der Fall ist. Die Weltauffassung der Dinka ist unbestreitbar optimistischer als die der Nuer. An die Rationalität der Weltordnung stellen sie keine besonderen Anforderungen: »Die Dinka leben in einer Welt, die sich ihrer Kontrolle weitgehend entzieht und in der die Vorgänge jeder vernünftigen menschlichen Erwartung ohne weiteres zuwiderlaufen können.«[23] Dementsprechend spielt auch das Sündenbewußtsein bei ihnen kaum eine besondere Rolle. An ihren Vorstellungen über die boshafte und verschlagene Gottheit Macardit zeigt sich deutlich, daß im Mißgeschick und in Unglücksfällen für sie ein beträchtliches Element von Willkür steckt. Macardit repräsentiert »die Endursache jedes Unglücks, das sich nicht auf andere und mit den Vorstellungen der Dinka von der göttlichen Gerechtigkeit übereinstimmende Ursachen zurückführen läßt... Macardit ist es zuzuschreiben, daß alle guten Dinge einmal zu Ende gehen, daß das Leben und die Fruchtbarkeit unausweichlich und manchmal mit brutaler Plötzlichkeit erlischt... eine boshafte Gottheit, die vor allem mit weiblichen Eigenschaften assoziiert wird.«[24] Unglück und Mißgeschick sind also nicht in jedem Falle das Produkt menschlicher Fehler und Schwächen. Und wie steht es mit der Einstellung der Dinka zum Tode? Ist sie weniger passiv und philosophisch-gelassen als die der Nuer? Was hat es zu bedeuten, daß es für sie unerträglich ist, vom Tod zu sprechen, und daß sie dem Grab eines Verstorbenen beim Zuschaufeln den Rücken zuwenden?[25] Und was ver-

23 Godfrey Lienhardt, 1961, S. 54.
24 Ibid., S. 81 ff.
25 Godfrey Lienhardt, 1962.

anlaßt sie, ihre berühmtesten Speermeister lebendig zu begraben, um so einen sozialen Triumph über den Tod zu demonstrieren?[26] Wie es heißt, kommt es im Anschluß an diese Zeremonie zu einer allgemeinen sexuellen Promiskuität. Liegt es an der Sittenstrenge der Nuer, daß bei ihnen keine derartigen Orgien, bei denen für kurze Zeit alle Heiratsbindungen und Inzestverbote außer Kraft gesetzt sind, beobachtet worden sind, oder daran, daß ihr Ethnograph davon keine Notiz genommen hat?
Die Gottheit gilt bei den Nuer als ein gefährliches Wesen.[27] Sie möchten sie einerseits möglichst weit weg wissen, sie andererseits aber auch möglichst in der Nähe haben, damit sie ihnen Beistand leisten kann. Die Dinka-Gottheit dagegen verhält sich, wie wir gesehen haben, keineswegs distanziert, sondern ergreift unmittelbar vom Körper ihrer Verehrer Besitz. Ist sie ein gefährliches Wesen? – Ich möchte behaupten, daß wir es hier nicht mit den unterschiedlichen Gesichtspunkten zweier Beobachter zu tun haben, die an sich ähnliche Phänomene unterschiedlich wahrgenommen haben. Im Gegenteil, die enge persönliche und professionelle Verbundenheit von Evans-Pritchard und Lienhardt dürfte ihre Gesichtspunkte untereinander so weit angeglichen haben, wie das angesichts der Verpflichtung zur gewissenhaften Beobachtung überhaupt möglich ist. Die Unterschiede zwischen den Dinka und den Nuer sind genau die, die man aufgrund der von Lienhardt in *Tribes without Rulers*[28] geschilderten (wenn auch vergleichsweise geringfügigen) Unterschiede in den ökologischen Gegebenheiten und der Sozialstruktur erwarten würde.
Zunächst einmal gibt es etwa viermal soviel Dinka wie Nuer; sie leben erheblich enger beieinander. Zweitens erstrecken sich die Siedlungen der Dinka gleichmäßig über die Savannen und lichten Wälder ihres Wohngebiets, anders als bei den Nuer, die während der Regenzeit in abgeschlossenen Dörfern wohnen und sich während der Trockenzeit zu großen Weidelagern zusammenfinden – was plausibel erscheinen läßt, daß bei den Dinka der Sinn für rein lokal bedingte Zusammengehörigkeit weitaus weniger entwickelt ist. Die Bildung von Siedlungsgruppen zerfällt bei den Dinka in zwei deutlich unterscheidbare Phasen: Während der Trockenzeit halten sie sich an ihren herkömmlichen Wohnsitzen auf, und auf dem Höhepunkt der Regenzeit, wenn »die zur Verfügung stehenden Weideflächen durch die Überschwemmungen stark

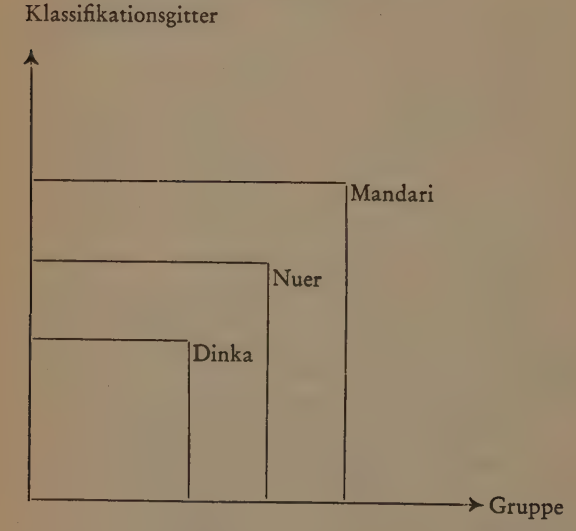
[26] Godfrey Lienhardt, 1961, S. 318.
[27] E. E. Evans-Pritchard, 1956, S. 177, 195 f. u. 198.
[28] Godfrey Lienhardt, 1958.

vermindert sind, schließen sich die Gruppen der kleineren Weidelager zusammen und vereinigen sich an den in dieser Saison günstigsten Orten. Gegen Ende der Regenzeit finden sich die Hirten aus allen Stämmen in einer Reihe von Weidelagern zusammen, von denen keines sich mit der Stammeseinteilung deckt.«[29] Bezeichnenderweise wird die politische Einheit bei den Dinka als »Weidelager« *(cattle camp)* genannt, und diese Weidelager »sind in ihrer Zusammensetzung weniger beständig und in ihren räumlichen Beziehungen untereinander weniger festgelegt als Daueransiedlungen ... Das Wohngebiet der Dinka setzt den Herdenwanderungen und der Ausdehnung der Weidelager weniger enge Grenzen als das Wohngebiet der Nuer. Und diesen ökologischen Unterschieden entsprechen denn auch Unterschiede in der politischen Segmentierung dieser Stämme ...«[30] Anschließend daran erläutert Lienhardt die politischen Grundanschauungen der Dinka, die besagen, daß Gruppen immer wachsen, sich aufspalten und anschließend voneinander fortstreben, wobei »Aufspalten und Verschmelzen sich keineswegs im Rahmen eines feststehenden genealogischen Bezugssystems halten«.[31] Die Dinka denken im Grunde expansionistisch; trotz der größeren Bevölkerungsdichte weist ihr Sozialsystem eine Mobilität auf, die es bei den Nuer nicht gibt. »Sie betrachten die Geschichte als einen Ausdehnungs- und Aufspaltungsprozeß ... eine Vorstellung, bei der das Moment der persönlichen Führerschaft notwendigerweise eine gewisse Rolle spielt.«[32] Ihre politische Ordnung ist weniger stabil und artikuliert und ihre Genealogien sind wesentlich unklarer als die der Nuer; die Sippen sind in weitaus geringerem Maße formell gegliedert.[33] Angesichts dieses Umstands würde es mich überraschen, wenn ihre Inzestverbote und Heiratsregeln (zu denen, wie wir uns erinnern, immer auch die Güterumverteilung durch Entrichten des Brautpreises gehört) ebenso strikt wären wie die der Nuer. Außerdem sind sich die Dinka im klaren darüber, daß sie gegen äußere Feinde längst nicht mit der gleichen Geschlossenheit kooperieren können wie die Nuer[34]. Nach alledem dürften die Dinka auf unserem Grundschema auf beiden Achsen näher am Nullpunkt zu placieren sein als die Nuer. Die Kategorien, durch die ihre wechselseitigen Beziehungen geregelt werden, sind nicht besonders um-

[29] Ibid., S. 100.
[30] Ibid., S. 101.
[31] Ibid., S. 104.
[32] Ibid., S. 118.
[33] Ibid., S. 106.
[34] Ibid., S. 108.

fassend und relativ leicht zu umgehen; deshalb würde es mich sehr überraschen, wenn der formale Sündenbegriff bei den Dinka höher entwikkelt wäre als bei den Nuer. Ebenso würde es mich überraschen, wenn sie über wohlausgebildete Techniken der Vermittlung und des religiösen Zwangs verfügten. Und ich würde erwarten, daß bei den Nuer eine prononciertere magische Einstellung und eine größere Tabu-Angst anzutreffen sind. Im Lichte meiner Hypothese über das Symbolverhalten reichen die Unterschiede der Sozialstruktur bei diesen beiden Völkern vollkommen aus, um die in den ethnographischen Schilderungen sichtbar werdenden Unterschiedlichkeiten des religiösen Verhaltens zu begründen. Wenn diese Schilderungen anders aussähen und berichtet würde, daß bei den Dinka das empfindlichere Sündenbewußtsein, das größere Interesse an Reinigungsriten und eine stärkere Furcht vor der Geisterbesessenheit anzutreffen seien, läge angesichts der übrigen Befunde der Verdacht der subjektiven Befangenheit nahe. Aber der positiveren und

5. Diagramm: Drei Nilotenvölker



Bei den Mandari sind Klassifikationsgitter und Gruppendruck stark; bei den Nuer sind beide weniger ausgeprägt, bei den Dinka noch weniger.

zentraleren Rolle der körperlichen Dissoziation in der Dinka-Religion entsprechen genau die Werte der sozialen Variablen, die für diesen Fall zu erwarten sind.
Um diese Demonstration an Testfällen zu vervollständigen, will ich hier noch einen weiteren Nilotenstamm in unser Schema einordnen, die Mandari. Nach meiner Deutung des ethnographischen Befundes würden sie auf die in Diagramm 5 gezeigte Weise einzuordnen sein.

Bei der Gruppengebundenheit gibt es naturgemäß alle möglichen Abstufungen. Bei den Mandari ist sie – und sie sind sich dessen mit voller Schärfe bewußt – so umfassend, wie man es sich überhaupt nur denken kann: »Es ist äußerst wichtig, sich zu vergegenwärtigen ... daß das kleine Mandari-Volk in seinem vergleichsweise winzigen Wohngebiet von zahlreichen mächtigen und große Territorien beherrschenden Nachbarn umgeben ist und daß bei den Mandari selbst die Bevölkerung aus einer Vielzahl von Einwanderergruppen besteht, die um die Kerngebiete der – ihrer Abkunft nach ebenfalls nicht homogenen – angestammten Landbesitzer verteilt sind ...«[35] »Das Mandari-Land bestand aus einer sehr großen Zahl kleiner Häuptlingsherrschaften, zwischen denen Freundschaft, Wettstreit oder offene Feindseligkeit herrschten.«[36] Infolgedessen war die Gruppenloyalität auf dem Niveau der lokalen Häuptlingsherrschaft für die Mandari extrem wichtig. Innerhalb der Häuptlingsherrschaft gab es eine hierarchische Ordnung der sozialen Beziehungen, wobei der jeweils frühesten Einwanderergruppe eine rituelle Bindung an das Land zugesprochen wurde, die ihre Besitzansprüche sanktionierte. Die Ansprüche auf politische Priorität wurden zum Gegenstand eines intensiven Wettbewerbs, wie an der Einstellung gegenüber der – ständig der Hexerei verdächtigten – Klientenbevölkerung klar zu erkennen ist.[37] Die durch Klassifikationsgitter und Gruppe ausgeübten Zwänge sind offenbar mit starker emotionaler Intensität wahrgenommen worden. Und unter dem Gesichtspunkt unserer Hypothese kann man mit Befriedigung konstatieren, daß die Einstellung der Mandari zur Sünde und zu den korrespondierenden Reinigungsriten extrem formalistisch ist. »Sünden« bzw. »unrein machend« sind ganz spezifische Handlungen, und daran können die Absichten dessen, der sie begeht, nicht das mindeste ändern. Ich hatte Gelegenheit, mit Jean Buxton (die 1971

[35] Jean Buxton, 1963 u. 1968, S. 49.
[36] Jean Buxton, 1958, S. 71.
[37] Jean Buxton, 1963.

plötzlich und unerwartet gestorben ist) über dieses Thema zu sprechen, und sie hat dabei im großen und ganzen meinen Eindruck von der im Vergleich zu den Nachbarvölkern wesentlich stärkeren magischen Einstellung der Mandari-Kultur bestätigt. Und ich erinnere mich an eine Seminarsitzung im University College in London, bei der sie eine sehr lebhafte und eindrucksvolle Schilderung des komplexen Systems von Farb- und Temperaturkategorien gab, das die Mandari bei der Klassifizierung von Sünden und Krankheiten verwenden. Für jeden Verstoß gibt es einen Reinigungsritus, bei dem ein Tier geopfert werden muß, dessen Geschlecht und Zeichnung präzise vorgeschrieben sind; die Konflikte zwischen dem Praktikablen und der unerbittlichen Pedanterie ihrer Regeln führen zu einer desperaten rituellen Kasuistik, die es ermöglicht, an sich unzulässig »heiße«, rot gezeichnete und männliche Tiere als die für einen bestimmten Fall vorgeschriebenen »kühlen«, schwarz gezeichneten und weiblichen Tiere zu klassifizieren. Dieses hochgradig magisch-formalistische Verhältnis zur Sünde stimmt gut mit ihrer Einstellung gegenüber der Geisterbesessenheit überein, die der der Nuer offenbar weitgehend entspricht. Die Besessenheit gilt auch bei ihnen als gefährlicher Zustand, der in der ersten Phase Krankheiten hervorruft und in der zweiten Phase Spezialisten produziert, die die Gefahren der ersten Phase (die sie selber überlebt haben) bekämpfen.[38] Jean Buxton beschreibt die »hochgradig spezialisierte Behandlung« eines Kranken, dessen Krankheit durch einen *nyok*, den rachsüchtigen Geist eines toten Hundes, hervorgerufen worden war: »Der *nyok* knurrt und kläfft ›Ahrrr! Ahrrr!‹, während der ›Doktor‹ mit ihm über dem Erdloch ringt. Der Doktor schwankt hin und her und hält sich an seinem Speer fest, während die Umstehenden ihn ihrerseits festhalten. Er hat Schaum vor dem Mund, und manchmal strömt ihm das Blut aus der Nase. Es wird behauptet, daß der *nyok* dabei nach und nach schwächer wird und den Kampf aufgibt ... Ähnlich wie bei dieser Behandlung geht es auch bei den übrigen Exorzismen zu, auch bei der Konvulsionstherapie, wo die Besessenheit durch rhythmisches Schlagen der Rasseln herbeigeführt wird.«[39]

Damit haben wir einen Vergleich zwischen drei Nilotenvölkern im Hinblick auf das Schema Klassifikationsgitter/Gruppe gezogen. Ich halte dieses Material für sehr instruktiv und meine, daß das religiöse Verhalten dieser Völker meine These bestätigt: Je schwächer die sozialen

[38] Jean Buxton, 1968, S. 40.
[39] Ibid., S. 40.

Zwänge sind, desto uneingeschränkter ist die Billigung der körperlichen Dissoziation, bis hin zu ihrer Aufnahme in das zentrale Ritual, dessen Zweck darin besteht, der Gruppe im ganzen wohltätige übernatürliche Kräfte zuzuführen; und je stärker die sozialen Zwänge sind, desto magischer ist die Einstellung zum Ritual und zur »Sünde«.
Zwei Gesichtspunkte, die sich aus dem Vergleich zwischen den Dinka und den Nuer ergeben, möchte ich hier noch besonders hervorheben, weil sie für jede weiterführende Diskussion von Bedeutung sind. Zunächst ist die Kontrolle durch Klassifikationsgitter und Gruppe *keine* Funktion der Bevölkerungsdichte; denn bei den Dinka beträgt diese bis zu 24 pro Quadratkilometer, bei den Nuer dagegen höchstens 3. Die Ordnungs- und Zwangsfunktion von Klassifikationsgitter und Gruppe manifestiert sich in bestimmten sozialen Beziehungen, und diese können bei relativ großer Bevölkerungsdichte ebensogut existieren bzw. ausbleiben wie bei geringer. Die Dinka sind offenbar der Ansicht, daß es überhaupt keine Schwierigkeiten macht, bestimmte soziale Beziehungen abzubrechen und »von vorne anzufangen«. Vielleicht beruht dieses Gefühl der Freizügigkeit und uneingeschränkten Expansionsmöglichkeit auf dem Erfolg, den sie als Viehzüchter haben. Die Qualität des sozialen Lebens in einer bestimmten Gesellschaft hängt in ganz erheblichem Maße davon ab, ob die ökonomische Basis dieser Gesellschaft in Expansion begriffen ist, ob sie schrumpft oder ob sie stagniert. Die Bedeutung dieser Variablen ist von Paul Spencer in seinem Vergleich zwischen zwei Hirtenvölkern in Kenya, den Rendille und den Samburu, hervorgehoben worden.[40] Er bringt die im Vergleich wesentlich strikteren sozialen Kontrollen bei den Rendille in Zusammenhang mit der Überzeugung, daß die Kamelherden sich (wenn überhaupt) langsamer vermehren als die Menschen. Im Gegensatz dazu glauben die Samburu, daß ihre Herden sich rascher vermehren als die Menschen und daß deshalb auch der Ärmste es auf die Dauer zu einem stattlichen Viehbestand bringen kann. Wenn es der Fall sein sollte, daß die Nuer ihren Viehbestand für gleichbleibend halten, während die Dinka überzeugt sind, daß er zunimmt, würde auch dies erklären, warum die sozialen Kontrollen bei den Dinka so wenig strikt sind. Jedenfalls scheint die ökonomische Expansion bzw. Stagnation auf die Weltauffassung im ganzen einen wesentlich nachhaltigeren Einfluß auszuüben als die Bevölkerungsdichte für sich genommen.
Allerdings möchte ich die Interpretationsschwierigkeiten bei diesem

[40] Paul Spencer, 1965, S. 293.

Argument keineswegs auf die leichte Schulter nehmen. Wirklich zuverlässige Belege lassen sich auf dem Gebiet der Ethnographie immer nur unter allergrößten Schwierigkeiten finden, immer aus dem gleichen Grund: Kein Bericht ist wirklich vollständig, keiner absolut tendenzfrei, und bei der Auswahl unter dem Beobachtungsmaterial spielt das subjektive Moment unvermeidlich eine beträchtliche Rolle. Meine eigene Hypothese ist zu ihrer Bestätigung auf besonders genaue und objektive Feststellungen angewiesen, und letzten Endes kann dies nur durch Untersuchungen geleistet werden, die speziell darauf angelegt sind, sie nicht etwa unbedingt zu beweisen, sondern sie unbefangen zu prüfen.
Bei der Betrachtung der Übergänge vom streng formalisierten Ritus zur positiven Einschätzung von Trancezuständen habe ich hin und wieder auf den gleichzeitig mit diesen Übergängen variierenden Sündenbegriff hingewiesen. Dieser Punkt muß jetzt noch etwas verdeutlicht werden. Dem Spektrum der Übergänge von maximaler Formalität und Kontrolle des Symbolverhaltens bis hin zur maximalen Informalität und Freiheit von Kontrolle korrespondiert ein Spektrum von Einstellungen zum Unrechttun. Der maximalen Formalität entspricht eine Einstellung zum Unrechttun, die weder auf die Motive noch auf den sonstigen Geisteszustand des Handelnden Rücksicht nimmt. Unrechttun ist an sich schlecht, die mit ihm verbundenen Gefahren werden durch die Tat automatisch ausgelöst, ebenso automatisch wird der Täter schuldig – die Unrechtmäßigkeit einer Tat ist *ex opere operato* erkennbar. Diese Einstellung entspricht genau der extrem magischen Einstellung zum Ritual. Am anderen Ende des Spektrums, auf dem Standpunkt der maximalen Informalität, liegt das Hauptgewicht beim Unrechttun auf dem Bewußtseins- und Geisteszustand des Täters. Die faktischen Konsequenzen einer bestimmten Handlung erscheinen weniger wichtig als die Wünsche und Absichten dessen, der sie begangen hat. Die Verantwortlichkeit des Täters wird zu einer Frage seiner Motive. So bringt – um ein konkretes Beispiel zu nehmen – am einen Ende des Spektrums die Tötung eines Menschen automatisch alle die Konsequenzen mit sich, die das Vergießen von Menschenblut haben muß, während am anderen Ende des Spektrums sorgfältig zwischen fahrlässiger Tötung und Totschlag unterschieden wird. Ich würde erwarten, daß diese Variationen der Einstellung genau den Variationen zwischen Formalität und Informalität korrespondieren, und damit auch dem Maß an Kontrolle durch Klassifikationsgitter und Gruppe, dem das Individuum in den betreffenden Kontexten unterworfen ist. Demgemäß würde ich erwarten, daß es ganze

Kulturen gibt, bei denen der Sündenbegriff verinnerlichter und weniger tabubesetzt ist als bei Nachbarvölkern, die effektiveren und umfassenderen sozialen Zwängen unterliegen.
Um zu illustrieren, wie man dieser Frage nachgehen könnte, will ich meine methodischen Einschränkungen einmal außer acht lassen und zwei Völker miteinander vergleichen, die sonst nichts miteinander zu tun haben, nämlich den Jägerstamm der Hadza in Tanzania und die schon mehrfach erwähnten Pygmäen – und zwar deshalb, weil ein Vergleich ihrer Einstellungen zur Sünde überaus aufschlußreich ist. Die Instabilität der Lager bei den Mbuti-Pygmäen haben wir bereits geschildert. Die Gruppenzugehörigkeit ist bei den Pygmäen so unbestimmt und für ihr praktisches Leben so unwichtig, daß es in ganz Afrika wohl kaum einen Stamm geben dürfte, für den sie weniger Bedeutung hat – eben mit Ausnahme der Hadza, die ebenfalls ganz nach Belieben sich einem bestimmten Lager anschließen, wieder fortziehen, neue Lager gründen, alte auflösen usw. Die Mobilität ist bei ihnen so groß, daß die deskriptive Erfassung einer typischen Lagergruppe sich für ihren Ethnologen[41] als ein ernsthaftes methodologisches Problem erwiesen hat. Man könnte also erwarten, daß die Hadza den Sündenbegriff noch viel weitergehend verinnerlicht haben als die Pygmäen. Aber erstaunlicherweise ist das keineswegs der Fall. Bei den Mbuti-Pygmäen gibt es den Begriff der »Unreinheit« überhaupt nicht, es gibt schlechterdings nichts, was die an ihm Beteiligten »unrein« machen würde – weder der Vorgang des Sterbens noch der der Geburt noch die Menstruation. Bei dem Hadza dagegen gilt das Menstruationsblut als verunreinigend. Um dieses Tabu zu interpretieren, wollen wir den Gruppenaspekt einmal vernachlässigen und uns am Klassifikationsgitter orientieren. Bei den Pygmäen sind soziale Kategorien ebenso nicht-existent wie festumrissene Gruppen. Ihr Verhalten untereinander ist weder unter dem Gesichtspunkt des Alters noch unter dem der Geschlechtszugehörigkeit noch unter dem bestimmter Verwandtschaftsbeziehungen strikt festgelegt. Es wäre, wie Turnbull bemerkt, »... natürlich lächerlich, wenn man bestreiten wollte, daß es bei ihnen ein Verwandtschaftssystem gibt; außer Frage aber steht, daß dieses Verwandtschaftssystem für sie in keiner Weise eine so zentrale Bedeutung als Ansatzpunkt der sozialen Kontrollen hat wie in anderen afrikanischen Kulturen. Für mein Empfinden ist es unaufhebbar mit dem *ad-hoc*-Charakter ihrer Kultur verbunden, mit der

[41] J. C. Woodburn, 1964.

völligen Unbekümmertheit gegenüber der Vergangenheit und der Zukunft ... Die gebräuchliche Verwandtschaftsterminologie spiegelt diese Situation wider, und man gerät erst dann in Verwirrung, wenn man versucht, die entsprechenden Bezeichnungen mit ihren Gegenstücken in Dorfgesellschaften in Verbindung zu bringen. Was wirklich unterschieden wird, sind Generationen, und nicht Blutsverwandte; die Klassifizierung verläuft quer durch alle realen Verwandtschaftsverhältnisse ...«[42]
Und das gleiche gilt auch für die Geschlechterrollen. Es gibt praktisch keine Trennung zwischen spezifisch männlichen und spezifisch weiblichen Bereichen. Männer und Frauen bauen gemeinsam die Hütten und gehen sogar gemeinsam auf Jagd. Es gibt kaum ausgeprägte soziale Kategorien; die für das Lagerleben notwendigen sozialen Kontrollen werden von den jüngeren Männern ausgeübt.
All dies stimmt mit dem völligen Fehlen irgendeines Sündenbewußtseins bei den Pygmäen vollkommen überein. Der Kernsatz der Missionare von Mary Kingsley, »Ein paar Worte mit Jesus, und alles ist in Ordnung«, würde sich nahtlos in diese Kultur einfügen. Ungezwungenheit und Informalität sind das dominierende Merkmal ihres religiösen Verhaltens. Ich habe nicht nachgezählt, wie oft die Worte »Intimität« und »Freude« in Turnbulls Bericht vorkommen, aber man begegnet ihnen jedenfalls sehr häufig.
Bei den Hadza kann noch weniger von Führerpositionen die Rede sein, und ihre Freizügigkeit von Lager zu Lager und von einem Lebensgefährten zum anderen ist womöglich noch uneingeschränkter, aber dafür gibt es bei ihnen eine so dominierende und allumfassende soziale Kategorie, daß Woodburn geneigt ist, von einer durch diese Kategorie induzierten Quasi-Gruppenbildung zu sprechen: Jede Aktivität der Hadza – wo immer sie sich auch befinden und was immer sie auch gerade tun mögen – wird vom Unterschied zwischen den Geschlechtern dominiert, der bei ihnen zur Herausbildung zweier untereinander verfeindeter Klassen geführt hat, die sich zu gewaltsamen Angriffen bzw. zur Verteidigung gegenüber der anderen zusammenschließen. Diese ganz außerordentlich intensive Herausstellung des Geschlechtsunterschieds ist bei den Hadza der einzige dauerhafte soziale Organisationsfaktor. Er bildet den Hintergrund für den Wettkampf der Männer um Frauen und zum gemeinsamen Bestreben der Frauen, ihren Männern für widerwillig gewährte sexuelle Gunstbeweise so viele Tauschgüter wie nur irgend

[42] Colin M. Turnbull, 1965, S. 109 f.

möglich abzunehmen. Die wenig entwickelte Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen wirkt ihrerseits der Entwicklung langfristiger ehelicher Bindungen entgegen. Kein Mann kann seiner Frau jemals sicher sein; und wenn man das bedenkt, bekommt der Glaube an die verunreinigende Wirkung der Menstruation seinen guten Sinn. Die Hadza-Frau muß während der Menstruation bestimmte Aktivitäten vermeiden, die wegen ihrer Unreinheit nicht gelingen könnten – aber nicht nur sie, sondern auch ihr Mann (wer immer das auch gerade sein mag) muß untätig bleiben, weil er sonst das Jagdglück des ganzen Lagers gefährden würde. Und diese Menstruations-Couvade des Mannes dient dem Zweck, die physiologische Verbundenheit zwischen ihm und seiner Frau hervorzuheben sowie die weitreichenden Gefahren, die die Vernachlässigung dieser Bindung mit sich bringen würde.[43]

Inmitten einer allgemeinen Gleichgültigkeit gegenüber der Unreinheit und ihren möglichen Gefahren finden wir hier also in einem Einzelfalle die starke Hervorhebung bestimmter symbolischer Schranken, die die Verbundenheit zwischen Mann und Frau zum Ausdruck bringen und (angesichts der Gefahr, die ihr Übertreten für das ganze Lager mit sich bringt) den besonderen Wert dieser Beziehung. In diesem symbolischen Verhalten kommt die einzige soziale Kategorie zum Ausdruck, die bei diesem Volk verhaltensregelnd wirkt, der Unterschied zwischen Männern und Frauen, und zwar wird die Grenze in diesem Falle so gezogen, daß der Ehemann – in seiner eingeschränkten Funktion als Ehemann – seiner Frau zugeordnet wird. Generell verläuft die Trennungslinie zwischen allen Männern einerseits und allen Frauen andererseits, und jede Klasse gilt für die andere als gefährlich. Während der Menstruation jedoch wird die Frau infolge der Reinheitsregel von den anderen Frauen getrennt und ihrem Mann zugeordnet, der seinerseits als Ehemann von den anderen Männern abgesondert wird. Wir sehen, daß in dieser Reinheitsregel ein sehr präziser Abgrenzungsmechanismus zum Ausdruck kommt; und es bedarf keiner besonderen Anstrengung des Vorstellungsvermögens, um sich klarzumachen, daß dieses eine formale Tabu in einem sonst tabufreien Sozialsystem dem Druck der sozialen Verhältnisse entspricht. Deshalb würde ich hier den Ansatzpunkt für die Überprüfung der Hypothese sehen, daß der formale Aspekt des Unrechttuns gleichgültig wird, wenn die sozialen Beziehungen nicht durch strikte Regeln geordnet sind, leicht abgebrochen werden können und kaum

43 J. C. Woodburn, 1964, S. 204, Mary Douglas, 1968 c.

besondere Verpflichtungen und Privilegien mit sich bringen. Je flüssiger und informeller der Charakter der sozialen Beziehungen ist, um so stärker wird die Idee des Unrechts verinnerlicht. Zu einem schlüssigen Nachweis wäre allerdings – wie ich ja schon betont habe – ein Vergleich des sozialen und symbolischen Verhaltens der Hadza mit ihren Nachbarn erforderlich, ebenso ein Vergleich der Verhaltensformen der Pygmäen mit denen ihrer Nachbarn. Aber solange noch nicht klargestellt worden ist, weshalb dieser Vergleich interessant wäre, kann man natürlich nicht erwarten, daß er durchgeführt wird.

Die Beispiele, die wir in diesem Kapitel besprochen haben, lassen die modischen theologischen Einstellungen zum Sündenbegriff in einem neuen Licht erscheinen: Was allgemein als fortschrittlich und aufgeklärt gilt, wird jetzt als der normale Ausdruck einer herabgeminderten Differenzierung der sozialen Erfahrung erkennbar. Wir sehen den sozialen Bezugsrahmen, in dem sich die Begriffe von der Sünde und vom Selbst herausbilden. Und es handelt sich dabei keineswegs um einen einfachen Evolutionsprozeß, der dem Sieg von Liberalität und Toleranz über Bigotterie und Intoleranz zustrebt. Vielmehr variiert das Verhältnis zwischen Selbst und Gesellschaft mit den Zwängen, die von Klassifikationsgitter und Gruppe ausgehen. Je stärker diese Zwänge sind, um so stärker ist die Vorstellung vom formalen Charakter der Übertretungen und vom Automatismus entwickelt, mit dem die gefährlichen Konsequenzen dieser Übertretungen eintreten, und um so weniger wird dem »innerlichen Selbst« das Recht zugesprochen, sich frei und ungehemmt auszudrücken. Je stärker die sozialen Beziehungen durch Klassifikationsgitter und Gruppe differenziert werden, um so mehr wird der einzelne gedrängt, seine Leidenschaften in vorgezeichnete Bahnen zu lenken oder zu unterdrücken. In primitiven Gesellschaften kleinen Maßstabs (die man sowohl durch die Höhe des Klassifikationsniveaus als auch durch die relativ geringe Zahl der Gruppenangehörigen charakterisieren kann) wird das allgemeine Rollenmuster durch einen ständigen Feedback-Prozeß so modifiziert, daß es zu keinen größeren Reibungen kommen kann. Die Interessen des einzelnen und die Erwartungen, die die Gesellschaft an ihn richtet, werden sich immer mehr oder weniger decken. Der Druck, der auf ihn ausgeübt wird, ist seinem Charakter nach persönlich und kann von ihm durch sein eigenes Verhalten modifiziert werden. Der entscheidende Unterschied zwischen diesen Stammeskulturen und unserer modernen Industriegesellschaft besteht darin, daß der eben erwähnte Feedback-Prozeß verlorengegangen ist. An den

Zwängen, die auf den einzelnen ausgeübt werden, kann er durch seine eigene Reaktion nichts ändern. Mit der Industriegesellschaft läßt sich ebensowenig debattieren wie mit dem Wetter; und die stärksten sozialen Zwänge werden auf uns nicht im Modus der Personalität ausgeübt. Damit befinden wir uns im großen und ganzen in der gleichen Situation wie die Stammeskulturen, die ich als »Gesellschaften mit starkem Klassifikationsgitter« identifiziert habe. Genau wie sie befinden wir uns in der paradoxen Lage, daß die sozialen Kontrollen bei schwächer werdendem Sündenbewußtsein stärker werden – was zur Folge hat, daß wir auf die dringlichen Forderungen der Gesellschaft, unsere Leidenschaften in die von ihr vorgezeichneten Bahnen zu lenken, mit zunehmender Taubheit reagieren und daß angesichts der Diskrepanz zwischen den gesellschaftlichen Klassifikationen und unseren eigenen Zielsetzungen unser inneres Selbst immer drängender nach ungehemmtem Ausdruck verlangt.

7. Das Problem des Bösen

Leiden und Ungerechtigkeit sind nicht für jedermann ein soziales oder auch religiöses Problem. In den Teilen der Gesellschaft, die links von der vertikalen Achse unseres Grundschemas einzuordnen sind, pflegt man kaum über sie zu reflektieren. Rechts von der vertikalen Achse, wo die sozialen Kontrollen stark sind, stellt sich das Problem des Bösen – wie ich anhand der Erörterung von drei Typen sozialer Erfahrung zu zeigen versuchen werde – in (auf charakteristische Weise) höchst unterschiedlichen Formen. Und hier nähern wir uns dem entscheidenden Punkt unseres Vergleichs mit der Bernsteinschen Analyse der innerfamiliären Kontrollsysteme. Zu jedem Familientyp gehört nach Bernstein eine charakteristische Legitimierung der an den einzelnen gestellten Anforderungen und der auf ihn ausgeübten Zwänge; und meiner These nach gilt das gleiche für jeden distinkten Typ einer sozialen Umwelt: Auch dort gibt es jeweils eine charakteristische (und unter den gegebenen Umständen unumgängliche) Legitimierung der gesellschaftlichen Zwänge. Das Klassifikationssystem der Gesellschaft verwandelt das Inventar der Welt in ein Arsenal von Kontrollinstrumenten. Jedes Sozialsystem erklärt das Leiden der Menschen auf eine Art und Weise, die die Wirksamkeit der sozialen Kontrollen verstärkt. Und um sehen zu können, wie das Böse in einer bestimmten Gesellschaft verstanden wird, müssen wir untersuchen, wie die Klassifikation und der personale Druck – die Variablen unseres Grundschemas – in ihr ineinandergreifen.

Bei Gesellschaften mit hochentwickeltem Klassifikationssystem, starkem Klassifikationsgitter und starkem Gruppendruck ist die Frage rasch beantwortet: Dort wird das Unglück benutzt, um die Erhabenheit des moralischen Gesetzes zu demonstrieren. Krankheiten und Mißgeschick werden entweder auf ein moralisches Fehlverhalten des Betroffenen zurückgeführt oder aber in ein metaphysisches Denkschema eingeord-

net, nach dem das Leiden zur allumfassenden Ordnung der Dinge gehört. Es gibt eine Fülle von ethnographischem Material, mit dem sich diese klassische Antwort auf das Leidensproblem belegen ließe.
Wenn wir uns auf der vertikalen Achse abwärts zum Nullpunkt hinbewegen, stoßen wir auf kleine Gruppen, in denen der interpersonale Druck stark, das Klassifikationssystem aber nur schwach ausgebildet ist. Die Theorie des Bösen, die hier dominiert, entspricht im wesentlichen dem, was man als »Hexenangst« bezeichnen könnte. Die Welt erscheint von Neid und Bosheit beherrscht – oder wie Jane Austens Romanheldin Emma einigermaßen selbstgefällig bemerkt: »Ein sehr geringes Einkommen läßt den Geist nur allzu leicht eng und das Temperament säuerlich werden. Wenn jemand sich nur mühsam durchschlagen kann und notgedrungen in einem sehr begrenzten und im allgemeinen niedriggestellten Kreis lebt, ist es nur verständlich, wenn er engstirnig und querköpfig wird.« Faktisch ist es nicht so sehr die Armut als vielmehr die Beengtheit und vor allem die Verwischtheit und Ungeklärtheit der sozialen Beziehungen, die die Hexenangst hervorbringen. Innerhalb kleiner Gruppen mit intensivem Statuswettstreit erscheint die Welt als von Grund aus gefährlich, ein Ort, wo man dauernd den finsteren Machenschaften seiner Mitmenschen ausgeliefert ist; und deshalb bestehen die religiösen Aktivitäten dort nicht so sehr aus Beten, Fasten und dem Darbringen von Opfern, sondern aus Hexenjagden, -austreibungen, -tötungen und dem Veranstalten von Gegenzauber.
Gruppen, die man geradezu als Modellgesellschaften dieses Typs bezeichnen könnte, sind in Zentralafrika von Marwick[1], Mitchell[2] und anderen untersucht worden. Der Hexereiverdacht ist dort das Instrument, um Rivalen im Kampf um die Führungsposition in Verruf zu bringen und womöglich auszuschalten. Er könnte diesen Effekt nicht haben, wenn die Rollen innerhalb der Gruppe klar definiert wären und es für die Führungsposition eindeutige Nachfolgeregeln gäbe. Faktisch ist die Situation jedoch so, daß widersprüchliche Rollenauffassungen an der Tagesordnung sind. Der älteste Bruder wird grundsätzlich als wohlwollend-autoritäre Gestalt verstanden; aber seine Fähigkeit, diese Rolle überzeugend durchzuhalten, wird durch das Wissen unterminiert, daß jeder einzelne seiner jüngeren Brüder ihn als Rivalen betrachtet, gegenüber dem er sich vielleicht durchsetzen könnte, um selber Dorfobmann zu werden. Die Uneindeutigkeit des Rollenmusters führt zu einem

[1] M. G. Marwick, 1952 u. 1965.
[2] Clyde Mitchell, 1956.

intensiven Wettkampf innerhalb des eng umgrenzten Kreises der Nachbarn und Verwandten, und dabei wird dem jeweiligen Rivalen automatisch die Verfügungsgewalt über finstere Mächte und die Schuld an jedem Mißgeschick, das einem zustößt, zugeschrieben. Unglücksfälle, die man anderswo durch den Zufall oder das moralische Fehlverhalten des Opfers erklären würde, gelten hier als das Ergebnis der okkulten Machenschaften feindseliger Nachbarn. Auf die Dauer muß derjenige, der durch die ausgestreuten Gerüchte vor dem Gerichtshof der öffentlichen Meinung als Hexer angeklagt ist, es entweder zulassen, daß sein Dorf sich spaltet, oder aber seine Unschuld durch eine Art von Gottesurteil demonstrieren. Es ist vor allem den Arbeiten der eben genannten Zentralafrika-Forscher zu verdanken, daß wir den Typ von Sozialstruktur, der zu einer derartigen Hexen-Weltauffassung führt, präzise charakterisieren können. Aber das heißt natürlich keineswegs, daß es sich hier um ein ausschließlich in Zentralafrika anzutreffendes Phänomen handelte. So hat z. B. Peter Rivière[3] bei den Trio und Shevante in Mittelamerika ähnliche Beobachtungen gemacht. Auch dort wird der Hexereiverdacht benutzt, um entweder ein unerwünschtes Mitglied aus der Dorfgemeinschaft zu verdrängen oder die Aufspaltung des Dorfes in zwei Teile herbeizuführen (wobei dann jeder Teil überzeugt ist, daß die unerwünschten Elemente sich beim anderen befinden).

Unter den Bedingungen einer derart auf den Hexenglauben angelegten Sozialstruktur – einer relativ kleinen sozialen Einheit, die nach außen hin deutlich abgegrenzt ist, während die interpersonalen Beziehungen in ihr ungeklärt und verwischt sind – dürfte sich neben dem passiven auch ein mehr oder minder aktiver Hexenglaube herausbilden, eine Konkurrenzweltauffassung, die auf Hexenpraktiken basiert. Normalerweise denkt man bei »Hexen« und »Hexerei« an schwarze Katzen, Frauen, die auf Besenstielen reiten usw. Diese Klischeevorstellungen helfen uns natürlich nicht weiter, und wir müssen deshalb versuchen, die Praxis der Hexerei etwas allgemeiner zu charakterisieren: Es handelt sich bei ihr um eine Betätigung des Bösen, die von kosmischer Bedeutung ist. Wer Hexerei betreibt, ist allemal schlimmer als ein Dieb, ein Ehebrecher und sogar schlimmer als ein gewöhnlicher Verräter; denn was man ihm vorwirft, ist die Verkehrung der Natur schlechthin, das Bündnis mit Mächten, die Urfeinde der Menschheit sind – in Europa mit dem Teufel, auf anderen Kontinenten mit menschenfressenden

[3] Peter Rivière, 1970.

Raubtieren. Symbolisch repräsentiert der Hexer bzw. die Hexe die genaue Umkehrung der normalen menschlichen Lebensweise, das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages. Wer die Hexenkunst praktiziert, hat übernatürliche Kräfte, kann fliegen, sich an zwei Orten gleichzeitig aufhalten, nach Belieben seine Gestalt verändern. Vor allem aber ist er ein perfider Betrüger, jemand, dessen äußere Erscheinung nichts von seinem inneren Wesen verrät. Außerdem stößt man fast überall auf der Welt auf die Vorstellung, daß es »Hexenzirkel«, geheime Bünde und Zusammenkünfte gibt, denen der Hexer (bzw. die Hexe) Loyalität schuldet und zu deren Gunsten er die mit seiner sozialen Herkunft verbundenen Loyalitäten verraten muß, und daß er von seinen Genossen vernichtet wird, wenn sie ihn als Abtrünnigen erkennen.
Sobald wir versuchen, diese Ansichten über die Hexerei als Kennzeichnung der Gesellschaft zu betrachten, in der sie ernstgenommen werden, ergibt sich ein verblüffend getreues Abbild des auf den Hexenglauben angelegten Sozialsystems. Dieses System ist, wie wir gesehen haben, nach außen hin deutlich abgegrenzt, während sein innerer Zustand durch Verworrenheit, Neid, Günstlingswirtschaft und die immer wiederkehrende Enttäuschung legitimer Erwartungen gekennzeichnet ist; und genauso verhält es sich mit dem nach außen hin normal erscheinenden und den üblichen menschlichen Begrenztheiten unterworfenen Körper des Hexers, der insgeheim mit außergewöhnlichen bösartigen Kräften ausgestattet ist, dessen Loyalität nicht seiner Gruppe gilt, sondern sich gleichsam von ihren natürlichen Verankerungen losgerissen hat, der für sich allein mit fremdartigen und unheimlichen Verkörperungen der Lust und Gewalt kämpft. Es gibt bei ihm keine zuverlässige Bindung an die ihn umgebende Sozialstruktur. Er ist dem Anschein nach gegenwärtig, aber eben nur dem Anschein nach und rein körperlich, während sein inneres Selbst sich den sozialen Zwängen längst entzogen hat.
Wenn man das Symbolsystem der Hexerei etwas genauer betrachtet, bemerkt man, daß in ihm die Symbole der Innerlichkeit und Äußerlichkeit dominieren. Der Hexer bzw. die Hexe ist jemand, dessen Inneres von Grund auf verderbt ist und dessen Angriffe sich gegen das reine und von Schuld freie Innere seiner Opfer richten. In manchen Fällen saugt er ihnen die Seele aus und läßt sie als leere Hüllen zurück, in anderen vergiftet er ihre Nahrung oder quält sie durch das Schleudern von Wurfpfeilen (»Hexenschuß«). Manchmal muß er bestimmte Körperausscheidungen – Kot, Samen, Speichel – in seinen Besitz bringen, bevor er ihnen Schaden zufügen kann, und häufig sind dann diese Ausscheidungen un-

entbehrliche Bestandteile seiner Zauberriten. Wenn man die Symbole für die Angriffe des Bösen genauer analysierte, würde sich vermutlich eine enge Entsprechung zwischen der sozialen Erfahrung innerhalb der betreffenden Gruppe und der Art von Angriff, die am meisten gefürchtet wird, ergeben: Seelenaussaugen und Giftmischerei sind am ehesten von Hexern innerhalb der engeren Gruppe zu erwarten, das Schleudern von Wurfpfeilen dagegen von denen, die ihr ferner stehen.

Soviel zur kosmisch verstandenen Bösartigkeit der Hexerei. Das Bild, das man sich normalerweise vom Hexer macht, ist das genaue Gegenteil der Auffassung vom natürlichen Menschen mit den ihm gesetzten räumlichen und zeitlichen Begrenzungen und der ihm zugeschriebenen Neigung zur Gerechtigkeit und Güte. Gehen wir jetzt zu dem über, was man die soziale Technik des Hexenglaubens nennen könnte. In den für ihn repräsentativen kleinen und einfachen Sozialstrukturen findet man keine stark ausgeprägte Rollendifferenzierung und keine ausgebildeten Distanzierungs-, Regulierungs- und Vermittlungstechniken. Der Hexenglauben ist in diesem Kontext eine Kontrollinstanz, weil er es ermöglicht, jedes Unglück, das die Gruppe trifft, einem Abweichler und Unruhestifter zuzuschreiben. Hinter dem Vorwurf der Hexerei steckt ein selbstgerechter Konformitätsanspruch. Außerdem läßt sich in Gemeinwesen, in denen offene Konflikte nicht zu unterdrücken sind (weil die Mittel der Autoritätsausübung schwach entwickelt sind), der Hexenglaube als Legitimation für das Ausstoßen unerwünschter Individuen oder für die Aufspaltung der Gruppe im ganzen in Anspruch nehmen. Und diese Vorgänge wiederum haben eine ganz spezifische Funktion: Das niedrige Organisationsniveau läßt sich nur bis zu einer bestimmten kritischen Größe der Gruppe durchhalten (von der ab dann das Rollenmuster strikter definiert werden müßte), und es ermöglicht der Gruppe nur ein sehr beschränktes Spektrum von Zielsetzungen. Unter diesen Umständen ist das Ausstoßen von Abweichlern eine mögliche Kontrolltechnik, die Aufspaltung der gesamten Gruppe eine – drastischere – zweite. Welche man auch anwendet, die Endgruppe bleibt in beiden Fällen klein und wenig organisiert. Eine Weltauffassung, nach der die Welt einerseits von normalen Menschen und andererseits von als Menschen maskierten Hexen bewohnt wird, ist also präzise auf die Dynamik der Erhaltung und Erneuerung genau dieses Typs von Sozialsystem zugeschnitten.

Ganz allgemein gibt es also vier Merkmale, die für die Weltanschauung des Hexenglaubens charakteristisch sind: die Vorstellung, daß es ein

gutes »Innen« und ein böses »Außen« gibt, daß dieses »Innen« vom »Außen« angegriffen wird und schutzbedürftig ist, daß die menschliche Bosheit in kosmische Dimensionen übergreifen kann – und schließlich der zielbewußte Gebrauch dieser Vorstellungen zu politischen Zwecken. Die symbolische schwarze Katze und das Reiten auf dem Besenstiel sind nur lokal-europäische Ausdrucksvarianten für diesen Glaubenskomplex, der in seiner allgemein charakterisierten Form wesentlich weiter verbreitet ist und sich – wie ich vermuten würde – überall dort antreffen läßt, wo die sozialen Vorbedingungen gegeben sind.

Betrachten wir, um das weiter zu verdeutlichen, z. B. einmal die englische Sektiererbewegung der »exklusiven Bruderschaft« *(Exclusive Brethren)*! Es ist nicht weiter erforderlich, diesen Übergang vom zentralafrikanischen Hexenzauber zum Verhalten englischer Sektierergruppen zu rechtfertigen, weil wir uns hier auf das Vorbild von Bryan Wilson berufen können, der (in seiner höchst aufschlußreichen Studie über das englische Sektenwesen aus dem Jahre 1967) die Diskussion der exklusiven Bruderschaft gerade mit diesem Vergleich beschließt: »Die Bruderschaft illustriert *in extenso* ein Thema von Durkheim: Ihr Gottesdienst ist in Wahrheit ein Akt der religiösen Verehrung der Gemeinde selbst, und zwar in einem Sinne, der sich mit dem ursprünglichen Sinn dieser zuerst im Hinblick auf primitive Stämme entwickelten These ziemlich genau deckt. Gewiß, der Gottesdienst ist formenreicher, und die Beziehung zwischen seinem Inhalt und der Gemeinde wird mit größerer Bewußtheit erkannt; aber das ändert nichts daran, daß die versammelte Gemeinde als eine Form der Gottheit erscheint ... Der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde ... wohnt eine besondere Form der Heiligkeit inne, von der sich die Heiligung des einzelnen und seiner Hausgemeinschaft ableitet; und man hält strikte ›sozialhygienische‹ Vorschriften ein, um diese Heiligkeit unbefleckt zu erhalten ...«[4]

Die Anwendung der eben genannten »sozialhygienischen Vorschriften« ist unverkennbar ein Äquivalent der Hexenjagd und -austreibung. Was die exklusive Bruderschaft – nach Wilson eine Sekte des »introvertierten Typs« – gegenüber anderen Sekten (die sich im Laufe von etwa zwei Generationen zu regelrechten Konfessionen zu entwickeln pflegen) auszeichnet, ist ihr unbeirrbares Festhalten an der Ablehnung aller üblichen Organisationsformen. Sie hat sich nicht ausgebreitet und dabei eine gewisse Toleranzbreite entwickelt, sondern hat sich über hundert Jahre

[4] Bryan R. Wilson, 1967, S. 336.

lang strikt von der säkularen Gesellschaft abgesondert. Der Preis, den sie für dieses Sichreinerhalten zahlen mußte, war der ständig prononcierte Gegensatz zur gesamten übrigen Welt und eine nicht abreißende Folge von Schismen. Genau wie in vom Hexenglauben dominierten Sozialsystemen ist auch bei ihnen die reine Lehre Absonderungsmerkmal und Rechtfertigung für das Verstoßen von Abweichlern, ein Ausdruck für die Reinheit und Güte des einen Teils der Menschheit und die Verdorbenheit und Bosheit des Rests: »Die separatistischen Konsequenzen der Vorstellung, daß die Heiligen sich bereits an einem himmlischen Ort befinden, mit Israel nichts zu tun haben und daß ihre Zukunft anders sein wird als die der übrigen Welt ... werden durch die Lehre über den Willen Christi und den Willen des Menschen noch weiter verstärkt. Das Evangelienwort ›Nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe‹ wird als Bestätigung dafür betrachtet, daß es zwischen dem Willen des Vaters und dem Willen des Sohnes nie einen Unterschied gegeben hat und daß es beim Menschen ebensowenig einen vom Willen Gottes unterscheidbaren Willen geben darf: Der freie Wille ist nichts als ›Eigenwille‹, der Wille zu sündigen. Die Heiligen dagegen müssen sich ständig vom Heiligen Geist leiten lassen – und das wiederum verstärkt die Autorität der Bruderschaft gegenüber dem einzelnen und die quietistische Gesamteinstellung gegenüber der Außenwelt ...«[5] Und an einer anderen Stelle heißt es: »Die Brüder bekunden, daß sie alle Heiligen lieben, diese Liebe aber nur denen beweisen können, die der Bruderschaft angehören. Die Brüder konzedieren also die Möglichkeit, daß es auch außerhalb der Bruderschaft Heilige geben könnte, haben sich faktisch aber nicht selten so verhalten, als ob dies eine ›rein akademische‹ Möglichkeit wäre. Die im Lauf der Zeit immer nachdrücklicher betonte Wichtigkeit der Gemeindetreue, die sich häufenden Exkommunikationsverfahren und die Entwicklung immer strenger werdender ethischer Forderungen zeigen das Wirken der latenten Überzeugung, daß es sich bei der Bruderschaft um die einzige reale Manifestation der wahren Kirche handle. Während der sechziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts nahm Darbys Park-Street-Gemeinde in London mehr und mehr die Jurisdiktion über alle Häresiefälle in der gesamten Bruderschaft für sich in Anspruch. In London wurde damals ein Mr. Stewart aus der Bruderschaft ausgestoßen. Die Gemeinde von Walworth erkundigte sich nach den Gründen, zeigte sich von der Auskunft nicht vollkommen be-

[5] Ibid., S. 285.

friedigt und verlegte ihren Versammlungsort anschließend nach Peckham. Darauf wurde von London die Tischgemeinschaft mit der Peckham-Gemeinde aufgehoben – was auf eine Exkommunikation sämtlicher Mitglieder dieser Gemeinde hinauslief. Kurz darauf besuchte ein Mr. Goodall aus Peckham Sheffield und wurde von den dortigen Heiligen als Tischgenosse empfangen. Sobald das bekannt wurde, wurde auch die Tischgemeinschaft mit der Sheffielder Gemeinde aufgehoben – nach dem seit langem geltenden Grundsatz, daß man auch nicht die geringste Befleckung dulden dürfe. Als man Darby daraufhin zur Rede stellte, verwies er auf die Kirche Gottes auf Erden und erklärte: ›Wer sich von denen trennt ... die sie in London repräsentieren ... hat sich ganz von ihr getrennt‹ ...«[6]
Es wäre eine höchst reizvolle Aufgabe, Wilsons ausgezeichnetes Buch Schritt für Schritt durchzuarbeiten und das Verhältnis der einzelnen Sekten zur umgebenden Gesellschaft unter dem uns interessierenden Gesichtspunkt – welchen Einfluß Klassifikationsgitter und Gruppe auf ihre Lehren haben – zu analysieren. Bei den meisten gibt es zu Anfang das von Wilson so genannte »Prä-Sekten-Stadium«, in dem jede Form der herkömmlichen sozialen Organisation strikt abgelehnt wird. Wenn es einer Sekte gelingt, diese totale Ablehnung jeder Autorität und Formalität über längere Zeit hin durchzuhalten, ist sie meist zur doktrinären Leere verurteilt; sie hält zusammen, alle Beitrittswilligen sind ihr willkommen, aber sie steht für nichts. Diejenigen Mitglieder, die das Bedürfnis nach einer inhaltlichen Lehre nicht unterdrücken können, sondern sich auf die Dauer ab und setzen den Prozeß der Schismen und Sektenbildung in Gang. Und denjenigen Sekten, die den Mittelweg einzuhalten versuchen und eine Organisation entwickeln, die den Zweck hat, die übrigen Menschen zu ihrer Lehre zu bekehren, geht auf die Dauer die unverwechselbare Einmaligkeit ihrer Botschaft verloren – weil diese offenbar nur so lange lebenswichtig ist, wie in ihr ein bestimmtes Niveau undifferenzierter sozialer Beziehungen zum Ausdruck kommt. Auf diese Weise haben z. B. die Plymouth-Brüder 1829 versucht, alle wahren Bibelgläubigen zu einer gegen das Institutionen- und Kirchenwesen ausgerichteten Gemeinschaft zu versammeln: »Das gemeinsame Leben war das Band, das alle vereinigen sollte, die sich zu einer informellen, nichthierarchischen Laiengemeinde aller bekannten, die auf dem Boden der Heiligen Schrift standen, auch wenn sie nicht in allen Fragen der Lehre oder der Formen des Gottesdienstes einer Mei-

[6] Ibid., S. 294.

nung waren. Ihr Grundprinzip war die Gemeinschaft im Geiste und die Teilnahme am Gemeinschaftsleben – was jedoch nicht ausschloß, daß es jedem freistand, auch in anderen und ihren Lehrinhalten nach womöglich recht unterschiedlichen Religionsgemeinschaften zu verkehren und sogar an ihren Gottesdiensten teilzunehmen ...«[7]
Wir haben hier eine exakte Beschreibung der auf den Hexenglauben angelegten Sozialstruktur: Die Sekte bildet sich auf der Basis einer bestimmten Vorstellung von der Beschaffenheit der menschlichen Natur, bei der das ganze Gewicht auf der Brüderlichkeit und dem guten Willen liegt und die Grundprinzipien der sozialen Organisation abgelehnt werden. Die Ausschließung ist die Kontrollmethode, die es der Gruppe ermöglicht, unbeirrt an der Vorstellung einer hierarchie- und formalitätenfreien Gemeinschaft im Geiste festzuhalten. Und bei einem genaueren Blick auf die Weltanschauung können wir auch die von uns vorausgesagten Grundvoraussetzungen konstatieren: Das Innere ist so gut, daß alle Angehörigen der Bruderschaft Heilige sind, das Äußere ist schlecht; und zwar beschränkt sich diese Schlechtigkeit nicht nur auf die Verderbtheit derjenigen, die der Bruderschaft nicht angehören, sondern umfaßt darüber hinaus die generelle Schlechtigkeit jeder Form von institutionalisiertem Verhalten und vor allem des Bestrebens der Kirchen, mit der weltlichen Gewalt gemeinsame Sache zu machen und das Werk des Geistes in veräußerlichte Formen zu pressen. Der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, zwischen Freiheit und Spontaneität einerseits und institutionalisierten Formen andererseits, zwischen der bezeichneten Sache und dem bloßen Zeichen wird in den dogmatischen Kontroversen mit dem Gegensatz zwischen Gott und Mensch gleichgesetzt. Auf diese Weise gewinnt die Entgegensetzung von Innerem und Äußerem eine kosmische Bedeutung, und zum Häretiker wird dann jeder Heilige, der irgendeine Form des Umgangs mit dem Äußeren anstrebt.
Alle diese Aspekte des Sektenwesens zeigen sich mit besonderer Deutlichkeit in der Lebensgeschichte John Nelson Darbys (von dessen äußerer Erscheinung schon im fünften Kapitel die Rede gewesen ist). Sein ganzes Leben war ein endloser Kampf mit Dissidenten, bei dem es um genau diese Punkte ging, vor allem darum, daß seine Ratschläge nicht hinreichten, die Kontinuität der Gemeinde sicherzustellen. In einem Pamphlet aus dem Jahre 1841 mit dem Titel *Reflections on the Ruined Condition of the Church and on the Efforts Making (!) by Churchmen and Dissenters to Restore It to its Primitive Order* schreibt Darby:

[7] Ibid., S. 244.

»... das Projekt, Kirchen zu begründen, ist in Wahrheit das Haupthindernis, das der Erfüllung unseres gemeinsamen Wunsches entgegensteht, nämlich der Vereinigung aller Heiligen in einer Gemeinschaft – erstens, weil diejenigen, die es in Angriff genommen haben, die Vollmacht überschritten haben, die ihnen vom Geist gegeben worden ist, und so das Fleisch in sich stark werden ließen ...«[8] In der Biographie von Coad heißt es dann weiter: »Darby beschloß das Pamphlet mit seinen üblichen Ratschlägen, die für die Errichtung dauerhafter Gemeinden so unzulänglich waren. Die gegenwärtigen christlichen Kirchen seien zum Untergang verurteilt, und wer sie zu erhalten suche, habe den Willen Gottes nicht verstanden. Aber das Versprechen Christi, daß er gegenwärtig sein wolle, wo sich zwei oder drei in seinem Namen versammelten, gelte immer noch. Deshalb sollten die Christen sich an dieses Versprechen halten, zusammenkommen und so auf Gott warten, aber nicht mehr. Für diese Zusammenkünfte hätten sie das göttliche Versprechen und die Vollmacht, beides jedoch gälte nicht für diejenigen, die Kirchen zu begründen suchten. Vorsteher oder Pastoren zu wählen hieße eine Kirche zu organisieren, und selbst die Wahl von Ältesten sei heute nicht mehr möglich. Das einzige noch mögliche Kirchenregiment sei das Bekenntnis zum Geist Gottes ...«[9] Und der Irrtum in der Auslegung der Lehre war für Darby nicht nur ein Fehler, sondern »böse und gegen die Ehre Gottes gerichtet«.[10] In einer Kontroverse mit einem früheren Freund und Schüler bringt er die Häresie in unmittelbare Verbindung mit dem Teufel und dem Bösen und schreibt: »Auch meine Seele hat alle die Ängste durchgemacht, von denen du sprichst, und als die Angst immer weiter ging, kam mir der Verdacht, daß dahinter ein Werk des Feindes steckte, das meine Urteilskraft überstieg ...«[11]

Hier sehen wir die kosmische Entgegensetzung von Gott und Teufel, Innen und Außen, innerer Reinheit und äußerer Verderbnis, den ganzen Ideenkomplex, der zu kleinen Gruppen mit deutlich abgegrenzter Mitgliedschaft und unausgebildetem Rollenmuster gehört. Der Umstand, daß ich sie an den Einstellungen Darbys demonstriert habe, könnte Anlaß zu der Frage geben, wie es um seine persönliche Verfassung gestanden hat. Aber es würde uns nur vom Ziel unserer gegenwärtigen Diskussion ablenken, wenn man darauf hinwiese, daß Verfolgungs-

[8] Zitiert nach F. Roy Coad, 1968, S. 125.
[9] Ibid., S. 127.
[10] Ibid., S. 87.
[11] Ibid., S. 143.

ideen und die Fähigkeit, die eigene Meinung ohne weiteres mit der des Allmächtigen gleichzusetzen und so persönlichen Konflikten eine kosmische Bedeutung zu verleihen, psychopathische Manifestationen sind. Das kann natürlich durchaus der Fall sein, und es ist gut möglich, daß bei Darby die Grenze zur Abnormität eindeutig überschritten war – ebenso wie bei vielen seiner Anhänger. Wenn man jedoch diese psychologische Erklärung rein für sich genommen schon als ausreichend betrachtete, würde man die wesentliche Korrelation zwischen Sozialstruktur und Weltauffassung übersehen. Jeder, der selber einmal erlebt hat, wie ein freizügiger und offener sozialer Kontext plötzlich in einen eingeengten und begrenzten umschlägt, in dem es keine eindeutig zugewiesenen sozialen Beziehungen gibt, wird sich an den Wandel erinnern, den die plötzliche Einengung und die Undefiniertheit der sozialen Beziehungen in den Einstellungen der Betroffenen ausgelöst hat. Es kann durchaus sein, daß es bei den Führergestalten in solchen Situationen psychologische Anlagen gibt, die es ihnen ermöglichen, die ausgelösten Ängste und Ressentiments mit besonderer Deutlichkeit zum Ausdruck zu bringen; aber nur eine soziologische Analyse kann erklären, warum sie ihre Gefolgschaft in bestimmten Bereichen finden, in denen die Sozialstruktur erkennbar dem bei ihnen dominierenden Symbolmuster korrespondiert.

Man könnte diese für kleine und in engen Grenzen lebende Gemeinschaften typische Weltauffassung als eine Abart des philosophischen Dualismus bezeichnen. Die Einteilung der Menschheit in Gute und Schlechte und das Inbeziehungsetzen der Schlechten zu kosmischen Mächten des Bösen entspricht in den Grundzügen den dualistischen Glaubenslehren, die wir aus der Religionsgeschichte kennen. Wenn wir nun aber tatsächlich mit unbeschränkter Allgemeinheit behaupten dürfen, daß dualistische Weltauffassungen bestimmten Sozialstrukturen zuzuordnen sind, liegt auf der Hand, daß eine Revision unserer Ideengeschichte fällig ist, daß kein Historiker mehr so schreiben dürfte, als ob Philosophen und Weltauffassungen autonome Gebilde wären, die in einem sozialen Vakuum schweben, während ihre Ideen aufeinanderstoßen, sich aufspalten, wachsen, verfallen oder von anderen aufgesogen werden. Warum hat Zoroaster gegen den Polytheismus rebelliert? Warum hat er gemeint, daß ein guter Gott nicht für das Böse in der Welt verantwortlich sein könnte? Oder, um es ein wenig angemessener zu formulieren: Warum hat sich eine Anhängerschaft für einen Mann gefunden, der die Vorstellung eines strafenden Gottes so un-

erträglich fand, daß er statt dessen lieber die Welt zwischen zwei gleichmächtigen Gottheiten aufteilte, einer guten und einer bösen? Das Nachdenken über das Problem des Bösen setzt ein gewisses Maß an sozialer Erfahrung voraus – weshalb durchaus nicht jeder imstande ist zu sehen, daß es hier überhaupt ein Problem gibt. Die Frage nach der Verantwortlichkeit Gottes stellt sich nicht auf die Weise, wie sie von den Historikern eingeführt zu werden pflegt: »Nur dann, wenn man bereits akzeptiert hat, daß es einen allmächtigen und allwissenden Schöpfer gibt, der die Welt und alles in ihr erschaffen hat, stellt sich die Frage, warum in dieser Welt nicht alles nach dem Willen ihres Schöpfers und Herrn vonstatten geht ... anders gesagt: stellt sich die Frage, wie das Böse in die Welt gekommen ist. Der Versuch, diese Frage zu beantworten, hat zum Dualismus in seinen verschiedenen Ausprägungen geführt ... So gesehen erscheint die Geschichte der europäischen Philosophie als ein ständiger Wechsel zwischen Dualismus und Monismus; denn schon Aristoteles hat ja gegen den Dualismus Platons gekämpft, und an seinen Monismus und den der Stoiker hat sich dann wieder die Epoche des heidnischen und christlichen Neoplatonismus angeschlossen, die bis zur Aristoteles-Renaissance im zwölften Jahrhundert reichte. Platon selber hat den Dualismus nicht *ex stirpe* erfunden; denn in ersten Andeutungen findet er sich ja schon bei Empedokles, Anaxagoras, den Orphikern und den Pythagoräern ...«[12]

Als Anthropologen kann einen freilich nur ein Schwindel befallen, wenn man bedenkt, über welche ungeheuerliche Belesenheit man verfügen müßte, bevor man in der Lage wäre, seine soziologischen Einsichten in dieser großangelegten Perspektive auf das Problem des Bösen anzuwenden. Denn zweifellos hat der Dualismus im Laufe all dieser Jahrhunderte die unterschiedlichsten Formen angenommen, solche, bei denen das Hauptgewicht auf dem Gegensatz zwischen Geist und Materie lag, andere, denen es vor allem um die menschlichen Träger des Bösen ging, wieder andere, bei denen Dämonen die Hauptrolle spielten usw. usw.; und jeder von ihnen wäre eine entsprechende Variante der sozialen Verhältnisse zuzuordnen.

Die westindischen Pfingstgemeinden in London – von denen ich in anderem Zusammenhang bereits gesprochen habe – pflegen Mitglieder, die ohne Erfolg versucht haben, den Führer der Gemeinde zu verdrängen, auszuschließen, woraufhin der Ausgestoßene häufig eine neue Gemeinde

12 L. Duchesne-Guillemin, 1958, 1, S. 71 f.

begründet, in der er dann die Führerposition einnimmt. Die Vorwürfe, die während des Ausschließungsverfahrens gegen ihn erhoben werden und meist irgendwelche sexuellen Unregelmäßigkeiten betreffen, könnten in den Augen der Gemeindeangehörigen natürlich eine tiefergehende und schlimmere Bedeutung haben als in denen des unbefangenen Betrachters; aber in Calleys Untersuchung deutet nichts darauf hin; und ich würde auch kaum erwarten, in so unbestimmt begrenzten Gemeinschaften, deren Zusammensetzung ständig fluktuiert, Merkmale der Hexen-Weltauffassung anzutreffen. Vermutlich würde die genauere Analyse der Sekten innerhalb der Kategorien unseres Grundschemas ergeben, daß die Variationen der Weltauffassung mehr oder weniger exakt denen der Sozialstruktur folgen.

Es ist also zu erwarten, daß eine vom Hexenglauben dominierte Weltauffassung selbst nur durch Veränderungen auf dem Niveau der sozialen Organisation verändert werden kann. John Middleton[13] hat ein Sozialsystem beschrieben – das der Lugbara –, in dem ein Muster zugewiesener Rollen sich zyklisch mit dem ungehemmten Wettbewerb der Individuen untereinander abwechselt. In den ersten Entwicklungsstadien einer neuen Lugbara-Sippe wird die Führerposition dem ältesten Angehörigen der männlichen Linie zugewiesen. Der Hexenglaube bleibt in diesem Stadium latent; Glücks- und Unglücksfälle werden den mit Strafgewalt ausgestatteten Ahnengeistern zugeschrieben, die das Verhalten der Gruppe durch Vermittlung des Sippenältesten regulieren. Sobald aber die Sippe hinreichend groß geworden ist und der Älteste Zeichen von Altersschwäche zu zeigen beginnt, bilden sich rivalisierende Parteien, deren Führer seine Nachfolge anstreben – der Wettbewerb tritt an die Stelle der als selbstverständlich respektierten Rollenzuweisung. Die Ahnengeister treten in den Hintergrund, und die rivalisierenden Aspiranten verdächtigen sich gegenseitig der Hexerei. Sobald die Nachfolgefrage durch den Tod oder die Ausschaltung des Sippenältesten geregelt ist, treten die Ahnengeister und das Muster der zugewiesenen Rollen wieder in ihre Rechte ein.

Völker, bei denen die Hexenangst an der Tagesordnung ist, sind naturgemäß auch für großangelegte Hexenaustreibungsbewegungen aufgeschlossen, die sich z. B. unter den normalerweise isolierten Dörfern der hexengläubigen Stämme in Zentralafrika von Zeit zu Zeit wie ein Lauffeuer ausbreiten. Die Träger dieser Bewegungen sparen nicht mit ihren

[13] John Middleton, 1960.

Versprechungen, und das mindeste, was man ihren Ankündigungen nach von der endgültigen Vernichtung des Hexenwesens erwarten darf, ist die Heraufkunft eines neuen goldenen Zeitalters. Dessenungeachtet handelt es sich bei ihnen nicht um echte millennialistische Bewegungen. Sie breiten sich zwar explosiv von einem Dorf zum anderen und von einem Stamm zum anderen aus, aber ihr erklärtes Ziel ist immer nur die Lösung eines spezifischen Problems der gerade von ihnen erreichten Gruppe und nicht die Errettung der Welt im ganzen oder wenigstens doch des ganzen Stammes. Die Vertreter dieser Bewegungen ziehen von Dorf zu Dorf wie ein Ungezieferbekämpfungstrupp, der den Einwohnern Desinfektionsmittel verkauft, mit denen sie potentielle Seuchenherde neutralisieren können. Nachdem sie ihre Arbeit getan haben, herrscht im Dorf (eine Zeitlang) Ruhe und Frieden: der Gegenzauber hat die Hexer ohnmächtig gemacht, das Hexenwesen ist unter Kontrolle, das Vieh gedeiht, die Ernte fällt reichlich aus, die Kinder wachsen gesund heran und niemand stirbt vor seiner Zeit. Im Wirken dieser Hexenaustreibungsbewegungen ist die Symbolik der eng begrenzten Gruppe deutlich erkennbar.[14] Durch die Unterdrückung der Hexerei – der einzigen wahrgenommenen Bedrohung der Einheit der Gruppe – verspricht man sich die Vervollkommnung der körperlichen Verfassung und die volle Ausschöpfung der normalen Lebensspanne. Die Hexenaustreibung beugt der Aufspaltung der Gruppe vor und verstärkt ihren schwachen organisatorischen Zusammenhang. Aber irgendwann einmal wird dann wieder ein Kind krank, fällt eine Ernte schlecht aus, fängt ein neuer Streit an; und dann hat der Gegenzauber seine Kraft verloren.

Unbestreitbar enthalten die Hexenaustreibungsbewegungen durch ihr Versprechen, dem Übel und dem Leiden ein Ende zu setzen, ein gewisses millennialistisches Potential. Aber im übrigen unterscheiden sie sich radikal von echten millennialistischen Bewegungen; denn sie konzentrieren sich ausschließlich auf die Probleme kleiner örtlicher Gruppen, während die echten millennialistischen Bewegungen eine Botschaft für die ganze Welt verkünden. Gemeinsam ist ihnen die zeitliche Beschränktheit, das Auftreten und Verschwinden, das die Gruppe schließlich in ihrem ursprünglichen Zustand zurückläßt: immer noch im Hexenglauben befangen und immer noch in der Hoffnung, daß eine neue, wirksamere Bewegung kommen wird, die mit dem Hexenwesen ein für allemal aufräumt. Weder den Hexenaustreibungs- noch den echten mil-

[14] Vgl. Mary Douglas, 1963, A. J. Richards, 1935, M. G. Marwick, 1950.

lennialistischen Bewegungen gelingt es, die Sozialstruktur, innerhalb derer sie sich ausbreiten, auf Dauer von der ihr korrespondierenden Weltauffassung zu trennen.

Der vom Hexenglauben dominierten Weltauffassung entspricht, wie gesagt, die kleine, begrenzte, auf den inneren Zusammenhalt angewiesene soziale Einheit. Wo eine Gruppe sich auf mehr oder weniger freiwilliger Basis zusammenfindet und es leicht ist, lästige Beziehungen aufzulösen, stellt das Problem des Bösen sich normalerweise nicht in dieser Form – und deshalb sind vom Hexenglauben geprägte Weltauffassungen bei nomadisierenden Jäger- und Hirtenvölkern nur selten anzutreffen.

Das den Nuer benachbarte Hirtenvolk der Dinka hält Hexerei im Prinzip für möglich und kennt bestimmte körperliche Merkmale, an denen man Anhänger der Hexenkunst erkennt; aber es kommt bei ihnen äußerst selten vor, daß wirklich jemand in den Verdacht der Hexerei gerät.[15] Die schafzüchtenden Navaho in Arizona (von denen schon im ersten Kapitel die Rede war) glauben an Hexerei. »19 lebende Angehörige einer 500 Köpfe zählenden Navahogruppe sind (im Stammesklatsch, nicht öffentlich) der Hexerei verdächtigt worden, außerdem noch 10 weitere, die schon seit zehn bis dreißig Jahren tot sind. Während der letzten dreißig Jahre sind sechs ›Hexenprozesse‹ durchgeführt und zwei ›Hexer‹ getötet worden ...«[16] Es hat Jahre gedauert, bis Kluckhohn mehr als Anekdoten über Hexer »auf der anderen Seite des Berges« oder »am anderen Ende der Reservation« in Erfahrung bringen konnte; aber es konnte keinen Zweifel geben, daß dies für die Navaho – die den größten Teil des Jahres in voneinander isolierten Familiengruppen verbrachten – ein äußerst wichtiges Thema war. Die später von Aberle untersuchten Navaho, die angesichts der Verluste unter ihren Schafbeständen und des Wechsels zur Geldwirtschaft Zuflucht zum Peyote-Kult gesucht hatten, zeigten sich an der Hexerei völlig desinteressiert.[17] Im großen und ganzen beschränkt sich der Hexenglaube also auf kleine Gruppen mit eingeschränkten Zu- und Abwanderungsmöglichkeiten, beengtem Interaktionskontext und Rollen, die entweder überhaupt nicht oder so definiert sind, daß sie unmöglich ausgefüllt werden können. Strindberg hat in seinen Kindheitserinnerungen eine Gesellschaft dieses Typs scharfsichtig beschrieben. Um die Mitte des vorigen

[15] Godfrey Lienhardt, 1951.
[16] Clyde Kluckhohn, 1944, S. 58.
[17] David Aberle, 1966, S. 203.

Jahrhunderts war die städtische Gesellschaft in Schweden in Klassen – oder vielmehr natürliche, Berufs- und Standesgesichtspunkten folgende Gruppierungen – eingeteilt, die mißtrauisch darüber wachten, daß niemand den ihm zukommenden Platz verließ: »Seine ersten Empfindungen, an die er sich später noch erinnerte, waren Furcht und Hunger. Er fürchtete sich im Dunkeln, fürchtete sich vor Schlägen, fürchtete sich etwas verkehrt zu machen, fürchtete sich zu fallen, sich zu stoßen, im Wege zu sein. Ihm war bange vor den Fäusten der Brüder, vorm Zausen der Mägde, vor der Schelte der Großmutter, vor Mutters Rute und Vaters Rohrstock ... Über ihm waren Machthaber mit Vorrechten, von den Altersvorrechten der Brüder bis zum höchsten Gericht des Vaters; über dem stand jedoch der Hausverwalter, der ihm die Haare zauste und immer mit dem Hauswirt drohte ... Aber über ihnen allen, sogar über dem Burschen mit der Pickelhaube, stand der General ... Das Kind wußte nicht, wie ein König aussah, aber es wußte, daß der General zum König ging ... Die Mutter sprach ihm auch das Abendgebet vor, aber einen Begriff von Gott hatte er nicht; doch mußte Gott etwas Höheres sein als der König.«[18]

Ein prägnanteres Bild des weitentfernten Gottes jenseits der Schichten der sozialen Hierarchie ist kaum vorstellbar. Im Anschluß daran beschreibt Strindberg die Verwirrungen und das Elend des Familienlebens und das mit ihm verbundene Gefühl der unerträglichen Enge: »In drei Zimmern wohnte der Vater mit seiner Frau und sieben Kindern nebst zwei Dienstboten. Die Möbel bestanden fast nur aus Wiegen und Betten. Kinder lagen auf Plättbrett und Stühlen, Kinder in Wiegen und Betten. Der Vater hatte kein Zimmer für sich, war aber stets zu Hause. Aber die Familie selbst ist keine vollkommene Einrichtung. Für die Erziehung hatte niemand Zeit; die nahm die Schule da auf, wo die Mägde aufgehört hatten. Die Familie war eigentlich eine Speisewirtschaft, eine Wasch- und Plättanstalt; aber eine unzweckmäßige. Nie etwas anderes als Kochen, Einkaufen, Waschen, Plätten, Scheuern. So viele Kräfte in Bewegung für so wenig Personen. Das Leben empfing das Kind mit Pflichten, nur mit Pflichten, nicht mit Rechten. Aller andern Wünsche durften sich äußern, die des Kindes wurden unterdrückt. Das Kind konnte keinen Gegenstand anfassen, ohne etwas Unrechtes zu tun; nicht umherlaufen, ohne im Wege zu sein; nicht ein Wort äußern, ohne zu stören. Schließlich wagte es sich nicht mehr zu rühren. Seine höchste

18 August Strindberg, 1964, S. 5.

Pflicht und seine höchste Tugend war: auf einem Stuhl still sitzen und ruhig sein.«[19]
Es ließe sich wohl kaum ein anschaulicheres Bild für definitionsgemäß unausfüllbare Rollen finden, die zu permanenter Frustration und auf die Dauer zur Mehrdeutigkeit und Verwirrtheit aller Verhältnisse führen müssen. Strindberg war als empfindsames Kind »in beständiger Unruhe, einen Fehler zu begehen. Er achtete aber auf Ungerechtigkeiten und wachte über die Verfehlungen der Brüder, indem er hohe Anforderungen an sich selber stellte. Wenn die Brüder nicht bestraft wurden, fühlte er sich tief gekränkt; wenn sie zur Unzeit belohnt wurden, litt sein Gerechtigkeitsgefühl. Darum wurde er für neidisch gehalten.«[20]
Einer von Strindbergs älteren Brüdern war der Liebling des Vaters, der andere der Liebling seiner Mutter; Strindberg selbst fühlte sich ungeliebt. Er beschreibt in seinen Erinnerungen im Detail, wie er unter der Anhäufung der ihm widerfahrenen Ungerechtigkeiten litt und wie ihn schließlich die ganze Familie als kalten und neidischen Heimlichtuer sah. Seine Beschreibung der sozialen Verhältnisse, die ihn umgaben, und der Reaktionen der anderen Gruppenangehörigen ergeben ein geradezu gespenstisch genaues Bild der sozialen Voraussetzungen des Hexenglaubens. Und selbstverständlich ist es August Strindberg, das von niemandem geliebte Kind, dem die Rolle der abnormen Persönlichkeit zugewiesen worden ist.
Wer in einer Gruppe dieses Gesellschaftstyps lebt, muß sich, eng zusammengedrängt mit den übrigen Gruppenangehörigen, mit ihnen in einem mehr oder weniger ungeordneten Wettstreit auseinandersetzen – und hat allen Grund zu dem Verdacht, daß die Gerechtigkeit sich auf die Dauer nicht durchsetzen wird, daß die Redensart, Gottes Mühlen mahlten langsam, aber dafür trefflich fein, nicht stimmt. Im Leben von Hirtenvölkern – wie den Nuer und den Dinka – sind die entscheidenden unberechenbaren Größen das Wetter und die Beschaffenheit der Weidegründe, während im Vergleich dazu die Mitmenschen relativ zuverlässig sind. Bei den hexengläubigen Gesellschaften dagegen sind die Mitmenschen die Ursache praktisch aller Frustrationen und Gefährdungen.
Godfrey Lienhardt hat diesen Gegensatz in seinem Vergleich der Nuer und Dinka mit den Anuak, einem anderen Nilotenstamm, sehr schön deutlich gemacht: »Die Anuak sind im wesentlichen seßhafte Ackerbauern, die in einer Vielzahl voneinander getrennter, weitgehend autarker und

[19] Ibid., S. 9–12.
[20] Ibid., S. 12.

häufig so übervölkerter Dörfer leben, daß ein ständiger intensiver Kontakt zwischen den Individuen unvermeidlich ist. Die Dinka und Nuer dagegen sind in erster Linie Hirtenvölker, die ihren Herden über die Weidegründe folgen müssen, wobei es regelmäßig zur Zerstreuung und Umgruppierung der sozialen Einheiten kommt. Daraus ergibt sich bei ihnen naturgemäß eine viel größere Vereinzelung der Individuen als bei den Anuak ... Der häufigen Zerstreuung der Individuen bei den Dinka und Nuer und dem ständigen dichten Beieinanderleben bei den Anuak entspricht ein wesentlich größeres Interesse der Anuak an individuell-persönlichen Eigenschaften. Sie verfügen über ein umfangreiches psychologisches Vokabular, und in der Dorfpolitik spielen ... profilierte Charaktere eine mindestens ebenso gewichtige Rolle wie die sich von Fall zu Fall bildenden Parteien. Das Interesse der Anuak konzentriert sich auf Menschen, das der Dinka und Nuer auf ihr Vieh. Diese Orientierung ist für die Anuak angesichts der ständigen politischen Auseinandersetzungen und der vom Sippen- oder Einzelinteresse getragenen Komplotte, die auf die Eroberung der Obmanns-Position abzielen, eine praktische Notwendigkeit. Rang und Einfluß können ehrgeizigen Individuen im politischen Wettbewerb ein umfangreiches Betätigungsfeld eröffnen ... wenn ein Anuak sich durch einen bestimmten Obmann zurückgesetzt fühlt, sucht er nach Anhängern, die ihm helfen, diesen Obmann von seinem Platze zu verdrängen, oder er schließt sich der Hofhaltung eines ihrer Notabeln an, um dessen Gunst zu erwerben. Es gibt bei den Anuak auf Höflings- und Günstlingswirtschaft basierende Institutionen, die bei den Nuer und Dinka undenkbar wären, weil dort niemand einen so hervorgehobenen Rang einnimmt, daß es sich lohnte, seine besondere Gunst zu suchen ...«[21]

Die Weltauffasung der Anuak brauchten wir eigentlich kaum noch explizit zu beschreiben: Während die Dinka und Nuer Unglück und Todesfälle auf das Wirken spiritueller Mächte zurückführen, in deren Merkmalen sich die Sozialordnung dieser Völker widerspiegelt, schreiben die Anuak Todesfälle der Hexerei oder der Rache Verstorbener zu, die von dem Opfer zu Lebzeiten gekränkt worden sind. Und während die Nuer und Dinka in Krankheitsfällen Opfer bringen und Gebete verrichten, ist »der einzige religiöse Experte bei den Anuak der (bzw. die) Ajuan, eine Preson – meistens handelt es sich dabei um eine Frau –, deren traditionelle Aufgabe darin besteht, Hexen aufzuspüren, dem

21 Godfrey Lienhardt, 1962, S. 74–85.

Hexenzauber entgegenzuwirken und die Opfer von den Folgen aller Arten von Verwünschungen zu befreien ...«[22]

Die Grundentscheidungen, die von Menschen über die Art und Weise ihres Umgangs miteinander getroffen werden, sind der wahre Gegenstand der vergleichenden Religionsforschung; und sie bilden auch die in den meisten Betrachtungen fehlende Dimension, durch die die Einsichten der Psychoanalyse die nötige Tiefenschärfe gewinnen. So deutet z. B. C. G. Jung die mit der Reformation einsetzende Verarmung der europäischen Kultur an Symbolen noch einfach als ein Ergebnis der Dialektik der Vernunft: »Der Bildersturm der Reformation hat aber wortwörtlich eine Bresche in den Schutzwall der heiligen Bilder geschlagen, und seitdem bröckelte eines nach dem anderen ab. Sie wurden mißlich, denn sie kollidierten mit der erwachenden Vernunft ... Die Entwicklungsgeschichte des Protestantismus ist ein chronischer Bildersturm. Eine Mauer um die andere fiel. Und allzu schwierig war die Zerstörung auch nicht, nachdem die Autorität der Kirche einmal erschüttert war. Wir wissen, wie im großen und kleinen, im allgemeinen und im einzelnen, Stück um Stück zerfiel, und wie die jetzt herrschende erschreckende Symbolarmut zustande kam ...«[23] Aber wissen wir es tatsächlich? Im allgemeinen neigen wir natürlich mit Jung zu der Ansicht, daß diese Entwicklung ebenso unvermeidlich war wie die Entwicklung der modernen Technologie, daß sie etwas mit dem Anwachsen des Wissens überhaupt zu tun hat, mit dem »Erwachen der Vernunft«, einem von einem Anflug von Melancholie nicht freien Erwachsen- und Mündigwerden – oder wie Jung sagt: »Darum sterben von Zeit zu Zeit die Götter, weil man plötzlich entdeckt, daß sie nichts bedeuten, daß sie von Menschenhand gemachte, aus Holz und Stein geformte Nichtsnutzigkeiten sind. In Wirklichkeit hat der Mensch dabei nur entdeckt, daß er bis dahin über seine Bilder überhaupt nichts gedacht hat ...«[24] Nach Jung ist die Abwendung von den Symbolen ein Gewinn, etwas, das im Licht des Gegensatzes zwischen dem geistigen Wert des Inneren und der Wertlosigkeit bloßer Äußerlichkeiten gesehen werden muß, ein Sieg des Inhalts über die leere Form: »... Ich bin überzeugt, daß die zunehmende Verarmung an Symbolen einen Sinn hat. Diese Entwicklung hat eine innere Konsequenz. Alles, worüber man sich nichts dachte und das dadurch eines sinngemäßen Zusammenhangs mit dem sich ja weiter ent-

[22] Ibid., S. 85.
[23] C. G. Jung, 1954, S. 16 f.
[24] Ibid., S. 16.

wickelnden Bewußtsein ermangelte, ist verlorengegangen ... Wie im Christentum das Gelöbnis der weltlichen Armut den Sinn von den Gütern der Welt abwandte, so will auch die geistliche Armut den falschen Reichtümern des Geistes entsagen ...«[25]

Jung würde natürlich ohne weiteres konzedieren, daß es sich hier nicht um eine Verarmung der privaten, inneren Symbolgehalte beim einzelnen handelt – denn ohne diese könnte es seine Theorie der Archetypen und Traumanalysen überhaupt nicht geben. Bei der »geistlichen Armut der Symbollosigkeit«, von der er redet, kann es sich also nur um einen Schwund der allgemein verbindlichen Symbolzusammenhänge handeln, die ihrerseits wiederum von der Konsistenz der Sozialstruktur abhängig sind und im gleichen Maße abnehmen wie diese. So betrachtet aber nimmt sich Jungs flammende Eloge auf die geistliche Armut als Quelle der Kraft und Selbsterkenntnis sehr bedenklich aus: Erstens wird der Umfang der Selbsterkenntnis durch die reduzierten Zugangsmöglichkeiten zum Selbst der anderen vermindert; zweitens setzt eine vollständige Selbsterkenntnis die Einsicht in die sozialen Verhältnisse voraus, unter denen sich das Selbst entwickelt hat; und drittens gibt es keinen Grund für die Annahme, daß die idealen Voraussetzungen für die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit in unserem Grundschema in der Nähe des Nullpunkts anzutreffen sind, dort also, wo Klassifikationsgitter und Gruppe ein Minimum an Druck ausüben.

[25] Ibid., S. 18 ff.

8. Unpersönliche Regeln

Im Hexenglauben kommt die Überzeugung zum Ausdruck, daß die Menschheit in zwei Hälften zerfällt: in die Guten und Reinen und die von Grund aus Niederträchtigen und Bösen, die eigentlich überhaupt nicht als Menschen zu betrachten sind. Ich habe im vorigen Kapitel zu zeigen versucht, wie diese Auffassung durch die Erfahrung des Zusammenlebens in kleinen, eng zusammengedrängten Gruppen gefördert wird. Wir wollen uns jetzt Gesellschaften zuwenden, in denen es diesen Typ von sozialer Erfahrung nicht gibt, in denen von jedem Angehörigen erwartet wird, daß er sein Glück selber macht und mit anderen Personen in einem möglichst weitgespannten Rahmen nach besten Kräften Austausch pflegt. Hier begegnet uns eine von Grund aus andere Auffassung vom Menschen. Auch diese Gesellschaften werden vom Wettbewerb beherrscht, aber die an ihm Beteiligten werden nicht in die zwei Klassen der richtigen Menschen und der widernatürlichen Unmenschen aufgeteilt. Auch hier sind Begabung und Glück ungleichmäßig verteilt, aber das gilt als ein Produkt unvorhersehbarer Zufälle und wird nicht mit irgendwelchen moralischen Werturteilen in Zusammenhang gebracht.

Zur Illustration wollen wir einige auf Neuguinea bzw. den Salomon-Inseln lebende Stämme betrachten, bei denen diese Grundkonstellation – mit geringfügigen Variationen – anzutreffen ist. Der erste sind die Garia, die in der Gegend von Madang an der Nordküste von Neuguinea leben. Zum Zeitpunkt der hier zitierten Untersuchungen hatte dieser Stamm ungefähr 2500 Angehörige und bewohnte etwa 90 Quadratkilometer im Bagasin-Gebiet. Sie lebten in kleinen Dörfern, die aus einer Reihe von Wohnhütten bestanden, die sich um ein Kulthaus gruppierten; es war auffallend, daß diese Wohngemeinschaften sich nicht mit den durch Loyalitätspflichten untereinander verbundenen Personengruppen deckten. Bei Lawrence heißt es in diesem Zusammenhang:

»... Die Sozialstruktur muß vom Standpunkt des einzelnen und des ihn umgebenden Geflechts von persönlichen Beziehungen aus verstanden werden. Jedermann pflegte bei den Mitbewohnern seines Dorfes Angehörige des ›sicheren Kreises‹ – d. h. diejenigen, mit denen er zuverlässige Beziehungen unterhielt – von den übrigen Einwohnern zu unterscheiden, bei denen dies nicht zutraf. Zum sicheren Kreis gehörten die Verwandten beider Linien (die bis zu vier Generationen weit zurückverfolgt wurden) und daneben Personen, die nicht zu den Blutsverwandten zählten, aber zu dem Betreffenden in einem bestimmten Vertragsverhältnis standen: Handelspartner, Personen, mit denen er Schweine auszutauschen pflegte, und angeheiratete Verwandte, die von Zeit zu Zeit Raten eines Brautpreises zu liefern oder zu erhalten hatten ... Die Angehörigen des ›sicheren Kreises‹ eines bestimmten Mannes konnten ziemlich weit verstreut sein – was vor allem durch die Eigentümlichkeiten ihres Landwirtschaftssystems begründet war ... Ihre Pflanzungen lagen häufig weit auseinander; und um sie gleichmäßig nutzen zu können, mußten sie regelmäßig von einer Ansiedlung zur nächsten ziehen. Die Angehörigen ein und derselben patrilinealen Abstammungsgruppe befanden sich nur selten an einem Ort. In der Regel bestanden die Dörfer aus einer bunt zusammengewürfelten Ansammlung von Bewohnern, von denen einige miteinander verwandt waren und andere nicht ... Die Autorität der Führer war immer unbestimmt und ungesichert, weil er keine festgefügte Gruppe repräsentierte, sondern lediglich die häufig wechselnden Einwohner seines und möglicherweise noch einiger benachbarter Dörfer. Die Verstreutheit der Pflanzungen und die daraus resultierenden ständigen Wanderungen ermöglichte es seinen Anhängern, ihm und seinen Rivalen gleichzeitig Gefolgschaft zu leisten bzw. ihm sofort die Gefolgschaft aufzukündigen, wenn sein Ansehen zu sinken begann ...«[1] Wir sehen hier die Möglichkeiten des Bindungswechsels und die allgemeine Verwischtheit der sozialen Kategorien mit eindrucksvoller Deutlichkeit beschrieben.

Die Garia unterhielten Handelsbeziehungen zu anderen Stämmen, die (mit geringfügigen Varianten) den gleichen Typ von Sozialstruktur aufwiesen. Lawrence bemerkt dazu: »Keiner der Angehörigen dieser Gesellschaften hatte ein deutliches Bild von ihrer Gesamtstruktur. Sie orientierten sich vielmehr von einem rein egozentrischen Standpunkt aus: an Konstellationen von persönlichen Beziehungen, bei denen es in

[1] P. Lawrence, 1964, S. 24 f.

einigen Fällen um die Zugehörigkeit zur gleichen Abstammungs- oder Lokalgruppe ging, in anderen um Schwägerschaft, Verwandtschaft in der mütterlichen Linie und nicht zuletzt natürlich Tausch- und Handelsbeziehungen.«[2]

Im Anschluß daran beschreibt Lawrence das – von Grund aus optimistische – Weltbild dieser Stämme: Die Welt ist für den Menschen da, und es ist sein gutes Recht, für sich das Beste aus ihr herauszuholen. Außerdem ist sie nach unkomplizierten Regeln manipulierbar, deren Wirksamkeit der Wirksamkeit der Gegenseitigkeitsregeln entspricht, die bei den Menschen bestimmte Gruppen zum Austausch von Gütern und Frauen verpflichten. Die Religion wird als eine Technik betrachtet, mit deren Hlife sich bestimmte Risiken neutralisieren lassen; und in dem ganzen System gab es – wie Lawrence mit einem Anflug von Überraschung vermerkt – keinerlei »moralischen Feedback«: »Spirituelle Werte wie Reinheit oder Sünde existierten einfach nicht, ebensowenig wie die Vorstellung, daß im Jenseits gute Werke belohnt würden und daß es dort ein unterschiedliches Geschick für gute und für schlechte Menschen geben könnte. Die Bestimmung der Toten regelte sich von selbst. Und selbst den Initiations-Tabus kam keine abstrakt-ethische Bedeutung zu ...«[3] Unbestreitbar eine eminent pragmatische Religion. »Räumlich ... faßte man die Welt als ein einheitliches Reich der Natur auf, bei dem von irgendwelchen übernatürlichen Attributen praktisch keine Rede sein konnte und in dem die Menschen nicht nur untereinander, sondern daneben auch noch mit Göttern, Geistern und Totems Umgang hatten ...«[4]

Was den in dieser Gesellschaft erfolgreichen Mann auszeichnete, waren seine Persönlichkeit und der Besitz geheimen rituellen Wissens: »Die Führer waren Männer, die ›Bescheid wußten‹ und deshalb in der Lage waren, die Aktivitäten der anderen, die nicht ›Bescheid wußten‹, zum größten Vorteil aller zu lenken. Der allgemeine Glaube an diese besondere Fähigkeit ermöglichte es herausragenden und besonders erfolgreichen Führerpersönlichkeiten, die noch nie durch die Ungunst der Umstände eine Niederlage hatten einstecken müssen, weniger erfolgreichen Rivalen die Gefolgschaft abspenstig zu machen ...«[5]

Schon aus dieser kurzen Skizze sieht man, daß die Religion der Garia

[2] Ibid., S. 28.
[3] Ibid.
[4] Ibid., S. 31.
[5] Ibid.

und ihrer Nachbarn der Sozialstruktur dieser Stämme aufs engste korrespondiert: Macht ist etwas, das im Prinzip jedermann zugänglich ist, aber es bedarf eines besonderen Talents, um sie – unter Anwendung allgemein bekannter Regeln – auch tatsächlich zu erringen. Das Individuum ist amoralisch; und die Einstellung gegenüber dem Ritual wird von der magischen Denkweise beherrscht. Die Religion der Garia ist ichbezogen – wie es in einer von Grund aus ichbezogenen Gesellschaftsstruktur nicht anders zu erwarten ist.

Betrachten wir nun ein zweites Beispiel, die 'Are'are, die von Daniel de Coppet untersucht worden sind, etwa 5000 Köpfe zählen und den Süden der Insel Malaita bewohnen. Wie de Coppet hervorhebt, lassen sich die bei ihnen für die Bestimmung des Wohnorts und die Landansprüche geltenden Regeln nicht mit Hilfe der in der Ethnologie gängigen Begriffe fassen. Die festen Bezugspunkte dieses Regelsystems sind die über ein ausgedehntes Bergland verteilten Begräbnisstätten, um die herum das Leben des Stammes organisiert ist. Die Anbaurechte, die der einzelne in Anspruch nehmen kann, bestimmen sich nach seinem genealogischen Verhältnis zu den in einer bestimmten Grabstätte beigesetzten Vorfahren – wobei es ihm allerdings freisteht, welchen seiner Vorfahren er in Anspruch nehmen will, eine Regelung, die ihm einen beträchtlichen Entscheidungsspielraum läßt. Es gibt bei den 'Are'are kein Wort für den Begriff »territoriale Abgrenzung«; und die Vorstellung, daß man sich innerhalb oder außerhalb des zu einer bestimmten Lokalgruppe gehörenden Territoriums befinden könnte, ist für sie ein Unding. Entscheidend sind allein die genealogisch festgelegten Beziehungen des einzelnen zu bestimmten Begräbnisstätten und nicht irgendwelche Gebietsbegrenzungen. Wie zahlreiche andere Melanesier verwenden auch die 'Are'are eine Art Muschel- oder Zahngeld, um ihre wechselseitigen Beziehungen in einem komplizierten Handels- und rituellen Tauschsystem zum Ausdruck zu bringen.

»Jeder einzelne verfügt über Eigenschaften, die ihm bis zu einem gewissen Grade Macht über die Welt und über seine Konkurrenten verleihen. Als erstes wäre seine Identität zu nennen, die durch eine Reihe von teils aus der väterlichen und teils aus der mütterlichen Linie überkommenen Namen festgelegt ist. Er verfügt von Geburt an über bestimmte Landnutzungsrechte und erbt beim Tode beider Eltern einen Teil ihres Besitzes. Außerdem kann er seine technischen Fertigkeiten, seine Kenntnisse der moralischen, rituellen und gesellschaftlichen Regeln und die ererbten oder erkauften übernatürlichen Fähigkeiten einsetzen.

Und schließlich trägt er die Verantwortung für alle Formen des Kredits und der Verschuldung, die er im Zuge des zeremoniellen Tauschhandels geschaffen hat ...«[6]

Von diesem, allen Angehörigen dieser Gesellschaft gemeinsamen Ausgangspunkt aus bringen es einzelne zur Position des »Big Boss«, des »großen Mannes«, einer Führerposition, die mit keinem besonderen Titel verbunden ist, keinen Rückhalt an Hierarchien und Institutionen hat, keinen Anspruch auf Steuerzahlungen oder bestimmte Dienstleistungen beinhaltet, sondern als rein »persönliche Leistung« zu verstehen ist. Seine Macht beruht einzig und allein auf der Anerkennung durch seine Gefolgsleute; und je zahlreicher diese werden, um so größer wird seine Macht und sein Prestige. Wir sehen, daß wir es hier im wesentlichen mit der gleichen sozialen Situation wie bei unserem vorigen Beispiel zu tun haben: einem Vorherrschen des wechselseitigen Gebens und Nehmens und der wechselseitigen Abhängigkeit, der voraussetzungsgemäßen Gleichheit aller und der Realität der extremen Ungleichheit. Die Sicherheit und der Lebensunterhalt aller ist von der Tätigkeit des »großen Manns« abhängig. Er schafft die politischen und rituellen Vorbedingungen, unter denen die übrigen das immer umfänglicher werdende Geflecht ihrer wechselseitigen Tauschbeziehungen in Gang halten können. Auf jeden einzelnen seiner Anhänger fällt ein Abglanz seines Ruhms. Er bringt mehr oder weniger umfängliche Bündnisse zustande, verhindert gewaltsame Auseinandersetzungen und schlichtet Streitigkeiten, und zwar durch Großzügigkeit, harte Arbeit und geschicktes Manipulieren der Regeln, die das Veranstalten von Festen und den Austausch von Gaben und Gegengaben bestimmen. Diese in sich ungeheuer komplexen Regeln bilden für ihn die Sprossen auf der Leiter seines Aufstiegs; für die übrigen, deren einzige Hoffnung in der Aufgabe des Kampfes um eigenständiges Ansehen und die diesem korrespondierenden Mittel besteht, bilden sie ein starres Gitter, hinter dem sie auf immer gefangen bleiben.

Ein weiteres schönes Beispiel für diese Art von Gesellschaftssystem liefert die Beschreibung der auf Bougainville in den Salomon-Inseln lebenden Siuai durch Oliver.[7] Auch hier wird eine individualistische Wettbewerbsgesellschaft durch die Anstrengungen einzelner »großer Männer« über ihr durchschnittlich niedriges Errungenschaftsniveau emporgehoben. Zwischen den Führern herrscht ein ständiger Wettstreit um die

[6] Daniel de Coppet, 1968.
[7] D. L. Oliver, 1957.

größtmögliche Zahl von Anhängern, und dadurch sieht sich jeder gezwungen, sein Äußerstes zu tun, um durch die Menge der von ihm bereitgestellten Yamswurzeln, Schweine und sonstiger Luxusgüter seine Rivalen bei Festveranstaltungen zu übertrumpfen. Der erfolgreiche Führer eines »Klubhauses« fordert die Führer benachbarter Klubhäuser zum Wettstreit heraus; sobald seine Überlegenheit in seinem eigenen Bezirk unbestritten ist, mißt er sich mit den Führern benachbarter Bezirke. Jeder Erfolg, den er erzielt, trägt zum Ruhme seines eigenen Klubhauses, seiner ursprünglichen Anhängerschaft bei, die ohne die von ihm gegebenen Anstöße in Apathie verfallen und auf eine nur sehr ineffektive Weise Landbau betreiben würde – weil sie nur durch die Erregung des Wettstreits zur koordinierten und effektiven Zusammenarbeit bewegt werden kann. Solange der Führer auf dem Gipfel seiner Erfolge steht, ist das Organisationsniveau seiner Anhängerschaft höher als zu jedem anderen Zeitpunkt; sobald er altert und in seiner Antriebskraft nachläßt, beginnt sein Gefolge abzubröckeln. Mehr und mehr tut sich der Führer eines anderen Klubhauses hervor, und in seinem Umkreis beginnt das Niveau der sozialen Organisation anzusteigen, während es in dem des alten Führers absinkt. Jeder Angehörige dieser Gesellschaft weiß, daß es ausschließlich persönliche Qualitäten sind, die dem Führer zu seinen Erfolgen verhelfen; und diese Überzeugung spiegelt sich auch in der Weltauffassung wider, nach der jeder Mann einen eigenen Stab von hilfreichen Geistern hat, von denen die stärksten und gefährlichsten dem großen Manne dienstbar sind.[8] Alles in allem ergeben diese Kulturen das Bild eines extrem erfolgsorientierten Gesellschaftstyps. Wer es für seine eigene Person weit bringt, hilft damit auch gleichzeitig allen übrigen. Persönlicher Unternehmungsgeist und hochgradig ausgebildetes Management-Geschick bilden die Basis des gesellschaftlichen Lebens. Das Universum ist moralisch neutral und wird im großen und ganzen optimistisch betrachtet: jedermann, der über hinreichende Kräfte verfügt, kann sich sein Zauberschwert vom Himmel herunterholen. Es gilt nicht als moralisch anstößig, wenn jemand sich zum eigenen Nutzen magischer Praktiken bedient – der allgemein gutgeheißene Zweck rechtfertigt die Mittel. Ehrgeiz, einfallsreiche Schlauheit und Körperkraft werden als besondere Tugenden bewundert.

Allerdings trifft man dieses System nicht bei allen Gesellschaften auf Neuguinea an. So hat z. B. K. Burridge 1965 die im nördlichen Madang-

[8] Ibid., S. 444 ff.

Distrikt lebenden Tangu beschrieben, die das Universum zwar auch als amoralisch[9], von magischen Kräften durchdrungen[10], unberechenbar und launenhaft[11] betrachten, gleichzeitig aber in einem weitaus höheren Maße als andere Stämme von Hexenangst beherrscht sind. Und in der ebenfalls 1965 erschienenen Beschreibung der im westlichen Hochland lebenden Mae Enga durch Meggitt[12] wird ihre Furcht vor den Ahnengeistern unterstrichen. Beide Gesellschaften weisen denn auch im übrigen genau die Züge auf, die wir nach der voraufgegangenen Diskussion erwarten würden: die von Hexenangst geplagten Tangu leben in kleinen und enggeschlossenen Gruppen, und bei den Mae Enga gibt es ein patrilineal orientiertes System zugewiesener Rollen innerhalb genau begrenzter lokaler Gemeinschaften. Ein genaueres Verständnis dafür, wie es zu derartigen Varianten kommen kann, würde eine detaillierte Untersuchung der Art und Weise voraussetzen, wie sich der Zwang von Klassifikationsgitter und Gruppe bei den einzelnen Stämmen eines bestimmten Kulturbereiches auswirkt.

Wenden wir uns nun einmal einem europäischen Beispiel zu! In der für ichzentrierte Sozialsysteme typischen Weltauffassung ist die Macht eine Gabe, über die das Individuum verfügt, und der Besitz übernatürlicher Macht wird so verstanden, daß er den Erfolg bestimmter Individuen legitimiert und das Versagen anderer erklärt. Die Zentralvorstellung in der Weltauffassung unserer germanischen Vorfahren war das Wirken des Glücks, ähnlich wie es bei den Griechen das Wirken des Schicksals war.

Wir müssen uns hier daran erinnern, daß das Verwandtschaftssystem der Germanen beide Linien umschloß, daß der einzelne den Verwandten der mütterlichen ebenso wie denen der väterlichen Linie gegenüber zur Hilfeleistung verpflichtet war, um die volle Bedeutung dessen zu verstehen, was Grönbech im ersten Band seines Buches *Kultur und Religion der Germanen* sagt: »Wohin wir in die Welt blicken, begegnen wir der Macht des Glückes, des *Heils* ... Das Heil bewirkt jeden Fortschritt. Wo es fehlt, siecht das Leben dahin. Es scheint die stärkste Macht der Welt zu sein, die Lebenskraft selbst.«[13] Und im Anschluß daran schildert er dann den launischen Charakter des Glücks und die Eigenwilligkeit, mit der es seine Gaben verteilt: Eine Sippe hat besonderes Glück

[9] K. Burridge, 1965, S. 225.
[10] Ibid., S. 246.
[11] Ibid., S. 239 f.
[12] M. J. Meggitt, 1965.
[13] W. Grönbech, 1954, Bd. 1, S. 135.

bei der Seefahrt, eine andere beim Fischfang oder bei Kriegs- und Beutezügen. So hatte z. B. König Erik Väderhat (»Wetterhut«) »den Wind in seinem Hut«, d. h., er konnte dessen Richtung nach seinem Wunsche ändern, wenn er seine Kopfbedeckung drehte. Bei Grönbech heißt es dazu weiter: »Bei den Häuptlingen tritt das Siegesheil in vollem Glanze hervor. Unter ihnen gibt es geborene Kampfgenies, die überall, wo sie hinkommen, den Sieg nach sich ziehen. Alle Könige Norwegens aus dem Geschlecht Harald Schönhaars hatten das große Siegesheil, und wenn Jarl Hakon eine Zeitlang den Platz als Herrscher über Norwegen ausfüllen konnte, so verdankt er es nicht zum mindesten seinem Heil im Siegen und im Verfolgen und Töten. Das band das Volk an ihn, denn es meinte, kein anderer käme ihm in dieser Gabe gleich. Mit diesem Ton beginnt auch im Beowulf die Erzählung von Hrodgars Königtum: ihm war Kriegsheil, Kampfehre, verliehen, so daß die Verwandten ihm so lange folgten, bis die Jugend herangewachsen war und sich um ihn scharte ... ›Und als sie sahen, daß ihr Häuptling gefallen war, flohen sie alle‹, dieser Satz wiederholt sich ständig in den Sagas, und seine Wahrheit wird immer wieder von der Geschichte bestätigt. Wenn das Kampfheil des großen Mannes versagte, was konnte da das geringere Heil der geringeren Männer helfen?« [14]

Ich finde es frappant, in wie vielen Hinsichten Maurice Freedmans Beschreibung der chinesischen Geomantie sich mit der von mir als typisch für hochgradig individualistische Wettbewerbsgesellschaften diagnostizierten Weltauffassung deckt. Ich denke hier an das Feng-shui-System der geomantischen Regeln für das Errichten von Gebäuden, das Freedman in seiner Antrittsvorlesung als Präsident des Royal Anthropological Institute aus dem Jahre 1968 beschrieben hat. Das Errichten eines Gebäudes bedeutet unter dem Gesichtspunkt dieses Systems einen Eingriff in den Bestand der Landschaft, die Störung eines komplizierten Gleichgewichts von Kräften. Die Landschaft gehört zu den Bestandteilen eines umfassenderen Systems, und jede Veränderung der Form eines dieser Bestandteile könnte sich zum Nachteil anderer auswirken. Die Aufgabe des Geomanten besteht dementsprechend darin, für seinen Klienten (bei dem es sich um einen einzelnen Bauherrn oder auch um eine ganze Dorfgemeinschaft handeln kann) die günstigste Orientierung für das neue Gebäude ausfindig zu machen. Einzelne Züge der Landschaft gewinnen dabei symbolische Bedeutung, sind als »Drache« oder als »Schreibpinsel« zu verstehen: »Das Ausschachten eines Brunnens oder die Planie-

[14] Ibid., S. 136 f.

rungsarbeiten für eine neue Straße könnten (um eines der häufigsten Beispiele zu nennen) die Adern oder Sehnen eines Drachen verletzen und so entsetzliche Mächte des Unheils freisetzen, die Armut, Krankheit oder Kinderlosigkeit verursachen. Eine Straße, die geradeswegs auf die Haustür zuführt, ist ein drohender Pfeil, vor dem man sich unter Umständen nur mit beträchtlichem Aufwand schützen kann ... Das Horoskop bildet das Bindeglied zwischen der allgemeinen Beschaffenheit eines bestimmten Orts und dem Schicksal seiner Bewohner ... Die Aufgabe des Geomanten, der für einen bestimmten Klienten den geeigneten Bauplatz und die geeignete Bauweise sucht, besteht im Grunde darin, ihm die beste mögliche Zukunft zu sichern, ihm soviel wie möglich von den begrenzten Chancen dieser Welt zuzuschanzen. Glück und Wohlstand lassen sich nämlich nicht grenzenlos ausweiten; sie bilden vielmehr einen begrenzten Fonds, aus dem der einzelne – und natürlich auf Kosten anderer – einen möglichst großen Anteil für sich selber abzweigen muß.«[15]
Mir erscheint dies als eine faszinierend komplexe Variante der allgemeinen Wettbewerbs-Weltauffassung. Die Stämme auf Neuguinea und die Germanen hielten den Chancenvorrat der Welt für unbegrenzt, bei den Chinesen dagegen galt er als eingeschränkt, was den – überdies auf eine Gesellschaft von literarisch und mathematisch gebildeten Gelehrten zugeschnittenen – Wettbewerb nur um so mehr verschärfte. Das sind zweifellos schwerwiegende Unterschiede, aber wenn man von ihnen einmal absieht, bildet auch hier ein ichbezogenes, moralisch neutrales und manipulierbares System das Kernstück der Weltauffassung – wobei ich allerdings vermuten würde, daß sein Gewicht mit der Bedeutung variiert, die in unterschiedlichen Sektoren der Gesellschaft dem zugewiesenen Status beigemessen wird. So findet man z. B. bei Freedman die alte Sage von dem Geomanten, der versuchte, die Ming-Dynastie zu stürzen, indem er für sich einen Begräbnisplatz wählte, dessen magische Beschaffenheit seinen Sohn auf den Kaiserthron bringen mußte. Allerdings mußte der Sohn nach dem Tode des Vaters genau die ihm hinterlassenen Instruktionen und eine präzise festgelegte Trauerzeit einhalten; als er aus Ungeduld die Trauerzeit um einen Tag verkürzte, war der ganze sorgfältig eingefädelte Plan ruiniert. Das Beispiel zeigt, daß sich der Geomantie – einer im Prinzip amoralischen Technik – doch bestimmte moralische und soziale Grenzen setzen lassen. Ich würde außerdem vermuten,

[15] M. Freedman, 1969.

daß die stimmungsmäßige Einstellung gegenüber dieser magischen Kunst in Perioden des Aufstiegs und Niedergangs bzw. innerhalb der aufsteigenden und der absteigenden Sektoren der Gesellschaft höchst unterschiedlich ist. In Aufstiegsepochen dürfte Feng-shui, die Kunst des Bauens, von einer optimistischen Grundstimmung beherrscht gewesen sein, die zu einem Rückgang der Klientele der Geomanten führte. In schlechteren Zeiten dürfte ihr Geschäft dagegen geblüht haben – aufgrund der wohlbegründeten Befürchtungen ihrer Klienten, der größeren Bereitschaft, Rat zu suchen und die Anlage von Grabstätten und Bauten entsprechend abzuändern, und aufgrund der nachlassenden Sorglosigkeit und Zuversichtlichkeit im Hinblick auf die allgemein günstige Beschaffenheit der Landschaft. Ganz ähnlich gilt ja auch für unsere Unternehmensberater, daß sie selten so gefragt sind wie beim Einsetzen einer gemäßigten Rezession.

Und wohl nirgendwo ist es so leicht, Musterexemplare von Vertretern der Wettbewerbs-Weltauffassung aufzutreiben wie in unserer Industriegesellschaft. Praktisch jeder unserer Industriemagnaten ist ein Mann, der die Welt als ein moralisch neutrales und mit Hilfe seiner Fähigkeiten (zu denen er ein nicht geringes Zutrauen hat) technisch manipulierbares Gebilde betrachtet. Ich möchte hier als Beispiel Lord Thomson of Fleet, den britischen Pressemagnaten, herausgreifen, dessen 1965 von Braddon veröffentlichte Biographie[16] in den uns interessierenden Punkten erfrischend freimütig und detailliert ist. Der räumliche Abstand zwischen seiner kanadischen Geburtsstadt Toronto und seinem späteren Hauptquartier in London erinnert an die Mobilität innerhalb der vorhin beschriebenen Gesellschaften auf Neuguinea. Der geographische Umfang seines Einflußbereichs charakterisiert ihn als einen in der Tat höchst bedeutenden »Big Boss«. Die Besessenheit, mit der er zuerst Einfluß und Reichtum und dann die Peerswürde angestrebt hat, zeigt eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem Bestreben des großen Mannes auf Neuguinea, persönliche Macht, Abhängige und Prestige zu horten. Während seines Aufstiegs vom kleinen Angestellten der Colonial Cordage Company zum Besitzer von 140 Zeitungen hat sich Roy Thomson niemals dem Druck lokaler oder anderer Gruppen gebeugt oder die bei ihnen als selbstverständlich geltenden Schranken anerkannt. Verantwortlich hat er sich immer nur gegenüber sich selbst und gegenüber seiner engsten Familie gefühlt; und wenn in den Fällen, wo er ein unrentables Unter-

16 R. Braddon, 1965.

nehmen liquidierte oder mit einem anderen fusionierte, die dadurch verursachte Notlage der Betroffenen und überhaupt die moralische Seite seines Verhaltens zur Sprache kam, hatte er immer die Antwort parat: »Irgendwer muß die Rechnung ja schließlich bezahlen!« Was für ihn gut war, mußte selbstverständlich auch gut für die Allgemeinheit sein, vor allem natürlich für die ständig wachsende Zahl der unmittelbar von ihm Abhängigen.

Ich möchte anhand einer Reihe von Zitaten aus Braddons Biographie demonstrieren, weshalb Thomson als eine keinem Gruppenzwang unterliegende Persönlichkeit klassifiziert werden kann. Während seines Aufstiegs hat es eine ganze Reihe von engen persönlichen Verbindungen gegeben, aber nur ganz wenige von ihnen haben noch bestanden, als er auf dem Gipfel des Erfolgs angelangt war. Wenn man von seinem Familienleben absieht, hatte die Mehrzahl seiner persönlichen Kontakte den Charakter des Flüchtigen, Unpersönlichen, nahezu Mechanischen: »Zwischen 1953 und 1957 gibt es in seinen Tagebüchern eine Fülle von Eintragungen der Art ›Smoking, zwanzigminütige Rede‹, und ebenso auffallend ist die geringe Zahl der privaten oder informellen Verabredungen.« Abend für Abend kam er zu Empfängen, »... gab seinen Hut und den weiten Abendmantel ab und mischte sich breit lächelnd und plaudernd unter die Menge. Und doch erweckte er immer den Eindruck, daß er allein war, daß er dabei war, aber nicht dazugehörte ...«[17] Jedes Jahr schickte er Weihnachtskarten an jeden Menschen, der ihm jemals begegnet war[18], und seine Sekretärin mußte ihm jede Woche eine Liste der fälligen Geburtstagsgrüße vorlegen, die dann prompt verschickt wurden.

Thomson hat sich sein Leben lang von einem Status zum nächsthöheren emporgeboxt und nie ein Hehl daraus gemacht, daß er noch weiter nach oben strebte: »Ich möchte herausfinden, ob ich wirklich so gut bin, wie ich glaube ... Was ich mir mehr wünsche als alles sonst auf der Welt, ist ein Adelstitel ...«[19] »Und was die Peerswürde anbetraf, gestand er: ›Dieser Titel ist mir immer mehr wert gewesen als hundert Zeitungen, weil es ein so unvernünftiger Ehrgeiz schien, nach ihm zu streben – es gab für mich sozusagen nur eine Chance unter hundert Millionen ...‹«[20]

17 Ibid., S. 265.
18 Ibid., S. 276.
19 Ibid., S. 169.
20 Ibid., S. 311.

Ganz offensichtlich erschien ihm ein Ziel um so erstrebenswerter, je unerreichbarer es aussah – und wenn er lange genug gelebt hätte, hätte er am Ende noch versucht, Schah von Persien zu werden. Er hatte es gern, wenn seine Angestellten ihn einfach »Roy« nannten, legte andererseits aber den größten Wert auf Rang und Titel und befolgte die gesellschaftlichen Regeln mit pedantischer Korrektheit: »›Sag' mal Roy ... ist hier überhaupt noch jemand, der einfach »Mister« heißt?‹ ›Außer dir und mir keiner‹, antwortete Thomson strahlend. Es war gerade die Zeit, wo ihn schon die bloße Anwesenheit von Aristokraten glücklich machte – und bei dieser Dinnereinladung war es ihm gelungen, einen Herzog, fünf Earls und eine ganze Horde von ›Sirs‹ an Land zu ziehen ...«[21] Oder: »Er pflegte sich gründlich zu vergewissern, daß er sich in diesen Kreisen auch richtig verhielt. (›Sagt mal, wie rede ich diesen Burschen an? Genügt *My Lord,* oder muß es *My Lord Bishop* sein?‹)« Die Existenz all dieser formalen gesellschaftlichen Beziehungen und Rangabstufungen bildete für ihn den unentbehrlichen Rahmen seines ichbezogenen Tätigkeitsbereichs, und das für ihn Entscheidende war, dieses gesellschaftliche Universum dank seiner Tatkraft und unter peinlicher Beachtung der Regeln manipulieren zu können: »Als man ihn fragte, was man zu jemand sagen sollte, der es nicht schaffte, 10 % mit dem Geld zu verdienen, das er selber für 5 % geliehen hatte, antwortete Thomson, daß keine Bank das Recht hätte, Geld an Schwachsinnige auszuleihen ...«[22] Von Anfang seiner Karriere an hatte er die Angewohnheit, seine Geschäftsbilanzen mit der Konzentration zu studieren, mit der andere sich einem Gesellschaftsspiel widmen, bei dem es darauf ankommt, den Gegner auf die Ausgangsposition zurückzudrängen und sich selber mit raschen Zügen dem Ziel zu nähern. Typisch für ihn war die unverwüstliche Energie, die kein Zeitgefühl und keine physische Erschöpfung kannte: »Die erste Vorstandssitzung fing pünktlich um zehn Uhr morgens an und war um halb drei nachmittags noch in vollem Gange. ›Hat dieser Mensch denn überhaupt kein Zeitgefühl?‹ fragte einer der ausgehungerten Direktoren irritiert den neben ihm sitzenden Chapman. ›Wenn's um die Arbeit geht, nicht‹, antwortete dieser. Es gelang Chapman und Thomson, daß das schon nahezu ehrwürdige Finanzchaos beim *Scotsman* von nun an durch ein übersichtliches und rationalisiertes Budget abgelöst werden würde ...«[23] Und daneben steht dann die

[21] Ibid., S. 207.
[22] Ibid., S. 185.
[23] Ibid., S. 171.

typisch pragmatische Einstellung in Fragen der Moral: daß sich Ehrlichkeit bezahlt macht, war für Thomson ein oberstes und nicht im mindesten anrüchiges Prinzip.[24] Religiös war er eingestandenermaßen nicht. In einem Fernsehinterview heißt es dazu: »›Sind Sie religiös?‹ – ›Ich fürchte nein.‹ – ›Gehören Sie nominell einer bestimmten Religionsgemeinschaft an?‹ – ›Ja, ich bin Protestant – ganz allgemein gesagt. Ich würde an den Gottesdiensten jeder protestantischen Konfession teilnehmen.‹ – ›Glauben Sie – im konventionellen Sinne – an Gott?‹ – ›Selbstverständlich.‹ – ›Würden Sie meinen, daß jemand, der in dieser schlechten Welt soviel Erfolg gehabt hat wie Sie, ein guter Christ genannt werden kann?‹ – ›Auf alle Fälle‹, antwortete Thompson überzeugt. ›Ja! Ich glaube vorbehaltlos an die Goldene Regel: Sei zu den anderen so, wie du willst, daß sie zu dir sein sollen.‹«[25]

Es ist gerade nicht schwer und recht amüsant, sich Lord Thomson als Volkshelden auf Neuguinea vorzustellen: Für die Essenseinladungen, die Bilanzen und die rastlose Tätigkeit würde es kaum einen Unterschied ausmachen, ob es sich um den Verkauf von Zeitungen gegen Geld oder um den Tausch von Schweinen gegen Muschelgeld handelt. So heißt es z. B. bei Oliver über einen liebenswerten Siuai-Anführer: »Ein kluger Mann wie So-e-i plant seinen Schweinebestand auf Jahre im voraus. Orim sagte über ihn: ›Die anderen Männer sitzen im Klubhaus, kauen Betel und reden über alles mögliche. Aber nicht So-e-i. Er hat den Kopf voll von Schweinen und Muschelgeld, von Gaben und Gegengaben, von der Vergrößerung seiner Anhängerschaft, von Gedanken, wie er sein *potu* (seinen Ruhm) vergrößern könnte und sein *anurara* aufteilen sollte.‹ Und als seine Anhänger nach einem großen Fest, für das sie wochenlang geschuftet hatten, erschöpft herumlagen, ließ er sie noch längst nicht in Ruhe. Früh am nächsten Morgen erscholl der hölzerne Gong, schmerzhaft laut, weil niemand mit diesem Geräusch gerechnet hatte; und als einige verschlafene Eingeborene zum Klubhaus trollten, kam ihnen So-e-i schon entgegengestürmt: ›Da versteckt ihr euch schon wieder in euren Häusern und kopuliert Tag und Nacht, statt euch um die Arbeit zu kümmern! Wenn sich keiner um euch kümmerte, würdet ihr den Rest eures Lebens hinter dem Schweinebraten von gestern herschnuppern. Aber ich sage euch, das Fest gestern war noch gar nichts. Das nächste, das wird richtig groß! Shihan, du gehst jetzt sofort zu Konu und beschaffst das größte Schwein, das er hat, und du, Maimoi,

[24] Ibid., S. 236 u. 273.
[25] Ibid., S. 275 f.

gehst zu Mokakaru und beschaffst ein Schwein für Uremu, und ...«[26]
Weder Thomson noch So-e-i gönnen sich beim Arrangieren von Krediten und Partnerschaften für das nächste Fest bzw. die nächste Akquisition jemals eine Pause. Jeder Tag, an dem er eine neue Zeitung übernimmt, erscheint in Thomsons Tagebuch als Festtag, ganz zu schweigen von den zahlreichen kleineren Festen, die dem Coup vorausgegangen sind. Es wäre gar nicht so unnatürlich, seine sämtlichen Aktivitäten als Vorbereitungen für eine nicht abreißende Kette immer prächtigerer Feste zu deuten; aber die Parallelen zum Verhalten seiner »Kollegen« auf Neuguinea sind auch so nicht zu übersehen.
Ein differenzierendes Moment bei den Erfolgs-Weltauffassungen ist die Art und der Umfang der Kontrollen, denen das Verhalten des einzelnen unterliegt. So ist z. B. die chinesische Geomantie, eine in sich moralfreie Technik, nur ein Bestandteil eines höchst komplexen Systems, dessen Kontrollen ihre Verkörperung in der Idee des »Einklangs mit dem Himmel« gefunden haben; und bei den Germanen hat die Gleichwertigkeit der Vorstellungen von Glück und Ehre mäßigend auf den Ehrgeiz eingewirkt. Aber es ist auch möglich, den persönlichen Erfolg anzustreben, ohne sich andere Einschränkungen aufzuerlegen als die, die sich aus den »Spielregeln« selbst ergeben. So beruht z. B. die in unserer Industriegesellschaft anerkannte moralische Minimalbasis auf der Einsicht, daß es ohne solides Finanzgebaren und Kreditwürdigkeit auf die Dauer keinen Erfolg geben kann; und auf ähnliche Weise resultiert auf Neuguinea aus der Angewiesenheit des Führers auf seine Gefolgsleute ein vergleichsweise empfindliches Feedback-System: jeder, der mit einem anderen in irgendeine Art von Tauschverhältnis eintritt, respektiert das Prinzip der Gegenseitigkeit und muß deshalb die Schande ebensosehr fürchten, wie er den Ruhm anstrebt. Auch hier gibt es also moralische Zwänge, aber nur solche, die sich aus der Form des Wettbewerbs selbst ergeben: Sie genügen, um das Bild des aufrechten Mannes und ehrlichen Maklers zu prägen, reichen aber nicht hin, um das Individuum an irgendwelche letzten Zwecksetzungen des Gemeinwesens im ganzen zu binden.
Offenbar haben wir es bei diesen Beispielen also mit Sozialsystemen zu tun, denen der Begriff des kollektiven Gewissens unbekannt ist; und es ist ein Verdienst von Lowie[27], daß er anläßlich der Diskussion des krassen Individualismus der Crow-Religion darauf hingewiesen hat, daß

[26] D. L. Oliver, 1949, S. 25.
[27] R. H. Lowie, 1925.

dieser Gesellschaftstyp (eine Kombination von relativ geringer wechselseitiger ökonomischer Abhängigkeit mit einem stark ausgeprägten Wettbewerbsindividualismus und einer Religion, in der private Schutzgeister eine dominierende Rolle spielen) gewissermaßen im Widerspruch zu Durkheim existiert, der behauptet hatte, es könne ihn unter primitiven wirtschaftlichen Verhältnissen nicht geben. Das charakteristische Merkmal dieser Gesellschaftssysteme – auf Neuguinea, bei den Crow-Indianern und bei uns – ist die Ausrichtung des einzelnen auf den großen (oder unter Umständen auch nur mittelmäßigen) Erfolg.

Und wenn wir uns an diesem Punkt die Frage stellen, ob und wie die soziale Gruppe es bewerkstelligt, aus ihren symbolischen Ausdrucksformen für das Selbst und für die Gesellschaft ein kohärentes Ganzes zu bilden, sehen wir sofort, daß das ichbezogene Klassifikationsgitter für den Begriff des Selbst kaum etwas hergibt. Die einzige mögliche Antwort, die es auf alle Fragen nach der Identität und dem Wert des Selbst gibt, besteht in der Anhäufung »persönlicher Erfolge« – und in Gesellschaften mit starkem Klassifikationsgitter ist der Erfolg nur für sehr wenige erreichbar. Für diese wenigen können die sozialen Regeln zur Leiter eines schwindelerregenden Aufstiegs werden. Und der Mehrheit der übrigen wird vielleicht nie ganz klar, daß sie selber nie Erfolg haben werden: Es könnte ja sein, daß ihr Glück sich eines Tages wendet bzw. ihre Schutzgeister aktiver werden. Aber einige muß es immer geben, die entdecken, daß sie geborene Verlierer sind, für einen Hungerlohn ausgebeutet werden und nie in den Besitz der von ihnen bestaunten Trophäen gelangen können. Denn um wen könnte es sich sonst schon bei den »bösen Zauberern« handeln, die von den anständigen Bürgern auf Neuguinea gefürchtet und verachtet werden, den Würgern mit den blutunterlaufenen Augen und den langen Fingernägeln, denen das Herz vom Neid zerfressen wird? Die anständigen Menschen zaubern ja auch, und für sie ist das ein selbstverständlicher Bestandteil der allgemein anerkannten Erfolgstechnologie. Also kann es sich bei den mißbilligten bösen Zauberern nur um die Versager, die »drop-outs«, die Opfer des Systems handeln. Und es wäre für die Zwecke unserer vergleichenden Betrachtung hier ungeheuer nützlich, wenn wir wüßten, wie ihre Weltauffassung aussieht und was sie von dem sie umgebenden Sozialsystem mit seinen Regeln halten. Gelingt es ihnen – und wie –, sich ein Bild von sich selbst zu machen, das sie ohne das Gefühl der Erniedrigung und ohne Abscheu betrachten können? Glauben sie an ihren eigenen moralischen Unwert und betrachten den Neid und die Bitterkeit, die sie emp-

finden müssen, als Beweis für die Rechtmäßigkeit der Anklagen, die man gegen sie erhebt? Oder warten sie darauf, durch einen neuen Cargo-Kult erlöst zu werden? Wir wissen es nicht, weil es keine ethnographische Bestandsaufnahme der Weltauffassung überführter Hexer gibt.

Merkwürdigerweise haben die Auffassungen der durch ihren Erfolg von allen Zwängen freigesetzten Führer manches mit der Weltauffassung derjenigen Gruppen gemeinsam, die den gesellschaftlichen Zwängen am stärksten unterworfen sind. Bedingt durch die Oberflächlichkeit ihrer Sozialkontakte und die Tatsache, daß sie persönlich keinem Zwang ausgesetzt sind, betrachten sie die Welt als ein rationales Gebilde, in dem nicht Menschen, sondern manipulierbare Objekte dominieren, und zwar handelt es sich bei diesen Objekten um unpersönliche Regeln, von denen sie sich bei ihren Transaktionen leiten lassen. So wie sie es sehen, wird die Welt nicht von eigenwilligen Geistern, Hexenmeistern oder anderen bösen Menschen kontrolliert; es gibt keine Sünde, sondern nur die menschliche Dummheit. Die Menschheit besteht aus den Dummen und den Gescheiten, denjenigen, die Bescheid wissen, und denen, die nicht Bescheid wissen. Dementsprechend sind denn auch die einzigen symbolischen Akte, die sie für erforderlich halten, die triumphalen Feste, die die Kontrolle der Gesellschaft durch ihr eigenes Selbst zum Ausdruck bringen. Und daraus resultiert eine gewisse Blindheit gegenüber symbolischen Ausdrucksformen, in denen das Selbst als von der Gesellschaft – die es auf geheimnisvolle Weise transzendiert und ihm einen höheren Sinn verleiht – kontrolliert erscheint. Für sie ist die Welt rational, gehorcht Gesetzen, die vollkommen einleuchtend und auf keine Weise geheimnisvoll sind – und außerdem ein Ort, wo man sich wohl fühlen kann.

Auf Neuguinea bildet diese Sozialstruktur mit ihrem ichbezogenen Klassifikationsgitter und der korrespondierenden Weltauffassung gleichsam die Kulisse für die regelmäßig wiederkehrenden »Cargo-Kulte«. »Cargo«, dem Wortsinn nach die Ladung eines Schiffs oder Flugzeugs, steht dabei für Kleidung, Lebensmittel, Handelswaren und überhaupt sämtliche Reichtümer der Weißen; der wesentliche Inhalt aller Cargo-Kulte ist der, daß ein mythischer Held kommen und dem Volk geheime Rituale mitteilen wird, durch die es sich in den Besitz von »Cargo« bringen kann. In regelmäßigen Abständen wird seine Ankunft durch einen Propheten verkündet, und dann wird das Ackergerät beiseite geworfen, die nun nutzlose alte Habe vernichtet; man versammelt sich an einem Landesteg oder auf einem Flugplatz, vollführt die befohlenen

Rituale und erwartet die Ankunft von »Cargo«. Diese Kulte haben die Verwaltungsbehörden in Melanesien sehr beunruhigt, zu gewaltsamen Zusammenstößen zwischen erwartungsvollen Menschenansammlungen und der Polizei und zur Festsetzung der Kultpropheten geführt – wodurch es gelang, sie zeitweise in den Untergrund abzudrängen, aus dem sie bis jetzt aber immer wieder aufgetaucht sind. Mittlerweile gibt es schon eine recht umfängliche Literatur über die Cargo-Kulte, in der sie (weil das Wort und die Idee unbestreitbar europäischen Ursprungs sind) meist als Kolonisationsphänomen gedeutet werden, als Ergebnis des Kontakts mit einer fremdartigen Kultur.[28] Ich halte es aber für durchaus denkbar, daß es auch früher – wenn vielleicht auch weniger häufig – zu derartigen Bewegungen gekommen ist.

Der moderne Cargo-Kult hat viele Ähnlichkeiten mit anderen millennialistischen Bewegungen: Die etablierten Rituale werden verworfen, und man sucht nach einem radikal neuen Ritual, durch das ein goldenes Zeitalter herbeigeführt wird. In einem sehr wesentlichen Merkmal unterscheidet er sich allerdings von ihnen; denn normalerweise verwerfen millennialistische Bewegungen ja gerade die materiellen Werte ihrer Gesellschaft und versuchen, diese durch etwas ganz anderes zu ersetzen, während der Cargo-Kult gerade und vor allem diese Werte akzeptiert und seine Anhänger durch magische Mittel in ihren Besitz bringen will. (Dieser Diskrepanz korrespondiert eine nicht zu übersehende Zwiespältigkeit in unserem zeitgenössischen christlichen Denken: Einerseits bekennt man sich nach wie vor zur Bergpredigt, in der die Armut gepriesen und vor den Reichtümern dieser Welt gewarnt wird, andererseits aber gilt es als vornehmstes Ziel, die Armut überall zu beseitigen und Wohlstand für alle zu schaffen.) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der krasse Materialismus der gegenwärtigen Cargo-Kulte seinen Ursprung in einer außergewöhnlich heftigen und lang anhaltenden Krise eines althergebrachten Erneuerungsrituals hat. Ausgelöst worden ist sie offensichtlich dadurch, daß die melanesischen Küstenbewohner in den Weißen immens reiche Fremde sehen, mit denen sie in kein Tauschverhältnis – und infolgedessen in überhaupt kein Gegenseitigkeitsverhältnis – treten können, weil sie ihnen keine Gegengaben zu bieten haben. Dadurch fühlen sie sich um das fundamentale Menschenrecht des geselligen Umgangs gebracht, und zwar gerade im Hinblick auf Leute, mit denen sie besonders gern in einem Tauschverhältnis stehen würden. Dieses Ge-

[28] Vgl. P. Lawrence, 1964; Peter Worsley, 1957; Sylvia L. Thrupp, 1962, S. 17.

fühl, ausgeschlossen, unbeachtet und ohne Wert zu sein, ist ein Erlebnis, das in Gesellschaftssystemen mit starkem Klassifikationsgitter immer wiederkehren muß; denn für jeden »Aufsteiger« werden seine früheren Partner bedeutungslos, so daß er sich weigert, die Austauschbeziehungen mit ihnen weiter zu unterhalten oder sie als Gleichgestellte zu einem Fest zu versammeln, und statt dessen neue und lukrative Verbindungen anstrebt. Dementsprechend sieht Lawrence – und das scheint mir recht überzeugend – im Cargo-Kult den Versuch, das Problem des Austauschs mit den Weißen mit Hilfe traditioneller ritueller Techniken zu bewältigen. So will man z. B. bei den Garia durch täglich geübte magische Praktiken die anderen dazu bringen, »an einen zu denken« – denn wenn sie »an einen denken«, werden sie mit einem kooperieren. Das schwerste Unglück, das einen Garia treffen könnte, wäre, wenn er sozial »in Vergessenheit geriete«; und die Gepflogenheit, die anderen durch magische Rituale zu zwingen, »an einen zu denken«, zeigt deutlich, wie wichtig es in diesem Gesellschaftssystem ist, nicht vernachlässigt und in seinem Wert herabgemindert zu werden – eben weil in diesem System nur einige Erfolg haben können und die anderen dabei notwendigerweise in ihrem Wert herabgesetzt werden und die damit verbundenen materiellen und sozialen Einbußen erleiden.

»Der wahre Inhalt dieser sozialen Beziehungen läßt sich als Austausch von Gütern und Dienstleistungen kennzeichnen. Eine rein nominelle Beziehung dagegen hatte kaum einen Wert. Was zählte war, daß beide Partner in einer derartigen Beziehung gezwungen waren, ›an den anderen zu denken‹ ... d. h. bestimmte Verpflichtungen zu erfüllen (die des Verwandten oder Tauschpartners), die das automatische Erbringen einer gleichwertigen Gegenleistung nach sich zogen, wenn der andere nicht Ansehen und Kredit verlieren wollte ... wo es keinen Austausch von Gütern und Dienstleistungen gab, konnte es kein Gefühl der wechselseitigen Verpflichtung, Verbundenheit und Wertschätzung geben, sondern nur Mißtrauen, Feindseligkeit und das Kriegsrisiko ...«[29]

Die Hauptsache beim »Cargo« wäre demnach also nicht der materielle Besitz, sondern die durch ihn eröffnete Möglichkeit, mit den Weißen in ein faires und gleichberechtigtes Tauschverhältnis zu treten; und der Cargo-Kult ist dann als ein besonders wirkungsmächtiger Ritus zu verstehen, der alle bestehenden Bindungen und Tauschverhältnisse auflöst und durch neue, profitablere ersetzt. Angesichts dessen, was wir bereits

[29] P. Lawrence, 1964, S. 29 f.

über die Tendenz, soziale Situationen durch körperliches Verhalten zum Ausdruck zu bringen, wissen, ist es nicht weiter verwunderlich, daß besinnungslose Raserei, Schüttelkrämpfe und sexuelle Promiskuität Bestandteil zahlreicher Cargo-Kult-Rituale sind. Die Menschen wollen mit dem alten System und seinen minderwertigen Gütern Schluß machen und ganz von vorne anfangen. Es erscheint mir kaum glaubhaft, daß ähnliche Erneuerungsbewegungen nicht schon vor der spezifischen »Cargo«-Ausprägung in Melanesien endemisch gewesen sein sollten. Zudem weist die Art, wie sich Kultwellen durch bestimmte »Zahlungen« von Ort zu Ort ausbreiten, auf ein guteingefahrenes System hin. Auch Kenelm Burridge[30] vermutet, daß es bei den Tangu schon vor der Ankunft der ersten Europäer derartige Erneuerungskulte gegeben hat. Ich selber würde in diesem Zusammenhang die Hypothese aufstellen, daß es in einer Gesellschaft, die in einem solchen Maße einem ichbezogenen Klassifikationsgitter unterworfen ist, infolge ihrer inneren moralischen Schwäche zu periodischen Zusammenbrüchen kommen muß. Ihre Angehörigen können sich nicht beliebig lange an ein scheinegalitäres Prinzip gebunden fühlen, das faktisch eine Minderheit begünstigt. Außerdem gibt es in ihm keine Möglichkeit, so etwas wie das kollektive Gewissen symbolisch zum Ausdruck zu bringen, geschweige denn es zu aktivieren. Deshalb muß man erwarten, daß in Gesellschaften mit starkem ichbezogenem Klassifikationsgitter das Pendel von Zeit zu Zeit ausschlägt, einmal in Richtung auf die Glorifizierung des erfolgreichen Führers, das andere Mal in Richtung auf das Recht aller auf Erfolg. Bei dieser Deutung würde es sich beim Cargo-Kult und seinen Prototypen um Revolten gegen die jeweilige Funktionsweise des Sozialsystems handeln, nicht aber um eine Revolution gegen die herkömmliche Sozialstruktur selbst.

Es ist schon häufig auf die Parallelen zwischen den Studentenrevolten der letzten Jahre und den gewalttätigen millennialistischen Bewegungen hingewiesen worden. Nach der psychologischen Kompensationstheorie müssen die Ursachen in der Deprivation und/oder Unsicherheit der Studenten liegen. Ich dagegen würde die Hypothese aufstellen, daß dieses Phänomen auf eine inadäquate Strukturierung der Universitätspopulation zurückgeht. Man kann sich unschwer vorstellen, daß das Lehrpersonal in bestimmten Fachbereichen unter dem Druck des ungeordneten Wettbewerbs untereinander zu »Hexendiagnosen« neigt und daß

[30] K. Burridge, 1960, S. 25.

die Studenten selbst sich einem Klassifikationsgitter ohne entsprechende Gruppenbasis ausgesetzt fühlen: Jeder hat seinen eigenen Stundenplan, der ihm den Tagesablauf vorschreibt, und pendelt zwischen unpersönlichen Lehrveranstaltungen und der Isolation seines eigenen Zimmers hin und her. Die Gruppenbildungen während des Studiums sind fragmentarisch und kurzlebig. Die Organisation, die den Studenten gängelt, scheint seine Bestrebungen eher zu behindern als ihre Verwirklichung zu fördern, und infolgedessen erlebt er die Gesellschaft als eine fremd- und bösartige Maschine, die alle spontanen Lebensäußerungen unterdrückt. Die Kategorien, die ihm zu Gebote stehen und denen er sich konfrontiert sieht – Reinheit und Unreinheit, Geist und Materie, Fleisch und Geist –, folgen einem seit unvordenklichen Zeiten festgelegten Muster. Und daraus resultiert dann die Brutalität der Konfrontation zwischen den Lehrern, in deren Weltbild gegebene Grenzziehungen sakrosankt sind und die ständig Verschwörungen gegen die ehrwürdig-traditionellen Formen des akademischen Lebens wittern, und den Studenten, in deren Weltbild es keine sakrosankten Formen gibt und die Form als solche allemal weniger Wert hat als der Inhalt, die alle Arten von Klassifikationen als Ausdruck leerer Formalismen, ja, als den Inbegriff des Bösen, betrachten. Gerade während ich dies hier schreibe, untersuchen die Universitätsbehörden der Universität von Illinois die Zerstörung der dortigen Bibliothekskataloge, einen Akt von Vandalismus, der offenbar jedermann sinnlos erscheint. Tatsächlich aber handelt es sich bei der Zerstörung von Kategorisierungen jeder Art um einen symbolischen Akt, in dem die Überstrukturierung des sozialen Lebens durch das soziale Klassifikationsgitter zum Ausdruck kommt – eine Situation, die die Menschen immer zur Bevorzugung des unstrukturierten persönlichen Erlebens und zur hoffnungsvollen Erwartung einer Katastrophe getrieben hat, durch die alle bestehenden Strukturen hinweggefegt werden würden.

Fassen wir zusammen: den vier Gesellschaftstypen, die sich nach Ausprägung des Klassifikationsgitters und der Gruppe unterscheiden lassen, entsprechen vier unterschiedliche Typen von Weltauffassung. Der erste, der einem hochgradig entwickelten Klassifikationssystem mit starkem Klassifikationsgitter und Gruppendruck entspricht, hält die Welt für gerecht: Leiden und Schmerzen sind entweder die gerechten Strafen, die den einzelnen für von ihm selbst begangene Missetaten treffen, oder sie werden auf dem Wege einer Art kosmischer Buchführung verrechnet, die die Tugenden des einzelnen ebenso wie seine Fehler auf dem Konto

der Allgemeinheit verbucht – so oder so handelt es sich bei der Welt um ein komplexes, in sich geregeltes Gebilde.
Beim zweiten Typ, der von mir so genannten »Weltauffassung der Kleingruppe«, ist die Welt zwischen den gegeneinander kämpfenden Kräften des Guten und des Bösen aufgespalten. Die Führungspositionen bieten dem, der sie innehat, immer nur einen vergleichsweise unsicheren Halt, die sozialen Rollen sind undefiniert und mehrdeutig. Rechte bestimmen sich vor allem nach der die Gruppe umgebenden Schranke: Die Menschheit zerfällt in Gruppenangehörige und Fremde. Jedes Überschreiten der Schranke ist mit magischen Gefährdungen verbunden. Das Böse ist etwas Fremdes, das von als Gruppenzugehörige maskierten Agenten des Fremden eingeschleppt wird. Der Standardvorwurf gegen Abweichler innerhalb der Gruppe besagt, daß sie der Infiltration des Bösen von außen Vorschub leisten – und Anklagen dieser Art führen dann häufig zur Aufspaltung der Gruppe. Die Weltordnung ist ständig gefährdet, eben durch diese niederträchtige und unberechenbare Aktivität der menschlichen Agenten des Bösen. Es dominieren Reinigungsrituale, Spionen- bzw. Hexenaustreibungen, die ständige Erneuerung der Grenzlinien und Schranken. Neben dem echten gibt es allerdings bei vielen Völkern auch einen marginalen Hexenglauben, der nicht zu den zentralen Bestandteilen ihres Weltbilds gehört und nicht die ständige Furcht vor den aggressiven Absichten der nächsten Nachbarn impliziert. Ihn würde ich hier nicht einschließen. Im übrigen entspricht der Variationsbereich der echten »hexenbesessenen« Weltauffassungen der unterschiedlichen Strukturiertheit der innergesellschaftlichen Rollen und der Durchlässigkeit der Abgrenzungen nach außen.
Aus den Feststellungen über die Hexerei, die wir hier gemacht haben, ergeben sich zwingende Interpretationen für bestimmte Entwicklungsphasen religiöser Bewegungen. Daneben sind allerdings auch noch praktische Konsequenzen denkbar. Wenn es z. B. erneut zu Hexenjagden wie denen käme, die Joe McCarthy in den fünfziger Jahren in Amerika angezettelt hat, würde es nicht genügen, ihre Anführer und Anhänger einfach moralisch abzuschreiben, wie es damals Richard Rovere getan hat: »Die Anhängerschaft McCarthys setzte sich aus den Besessenen, den Unbefriedigten und den zwanghaften Hassern zusammen, die vor ihm schon Demagogen geringeren Formats gefolgt waren.«[31] Wenn der Hexenwahn nationale Ausmaße annimmt, ist er nicht mehr einfach das

[31] Richard Rovere, 1959.

Produkt Irrer, Schwachsinniger und zynischer Manipulatoren (wie es Arthur Miller in *Hexenjagd* dargestellt hat). Hexenjagden breiten sich unter ganz bestimmten sozialen Verhältnissen aus, nämlich dann, wenn es zur Bildung von »Gesellschaftsfraktionen« kommt, die nach außen hin wohlunterscheidbar sind und innerlich als Konkurrenten empfunden werden. Um sie endgültig unter Kontrolle zu bringen, könnte es sich als notwendig herausstellen, die Prozesse des Erreichens und der Ausübung der politischen Macht mehr oder weniger weitgehend zu korrigieren.
Es ist z. B. unwahrscheinlich, daß es einem Spitzendiplomat freistehen könnte, im Freibeuterstil der »großen Bosse« zu agieren. Und ebenso unwahrscheinlich ist es, daß es in einem unserer Außenministerien zu einem System starken Klassifikationsgitters und starken Gruppendrucks kommt, bei dem die Rangdifferenzierungen von echter Pietät getragen werden. Höchstwahrscheinlich dürfte in diesen Fällen die allgemeine Verwirrung und Unsicherheit im zentralafrikanischen Dorf oder bei einer Sekte wie den Plymouth-Brüdern in ihren Anfängen das bessere Modell abgeben. Und wenn das so ist, brauchte es einen nicht wunderzunehmen, wenn die Atmosphäre unserer Gipfeltreffen vom Argwohn der Verschwörungstheoretiker vernebelt wird und Experten die leitenden Staatsmänner drängen, sich von den Bösewichtern der Gegenseite abzusetzen und die eigene, gute Gesellschaft mit unübersteigbaren Schranken zu umgeben.
Beim dritten Typ stoßen wir wieder auf den Wettbewerb der Führerpersönlichkeiten mit ihrer Erfolgs-Weltauffassung, ihrem Synkretismus und dem Vertrauen auf die Wirksamkeit ihrer Privatmagie, die das Sozialsystem des starken Klassifikationsgitters beherrschen. Das Fehlen der Einsicht, daß wir es hier mit einem eigenständigen Typ zu tun haben, hat bei früheren Ethnologen möglicherweise zu einer völlig falschen Deutung ihrer Befunde geführt. So haben z. B. die Dobu-Insulaner lange Zeit als die exemplarischen Vertreter einer hexenbesessenen Weltauffassung gegolten, weil bei diesen ein weitgespanntes Netzwerk von Tauschbeziehungen unterhaltenden Händlern – die selbst von ihren entferntesten Partnern noch mit Furcht und Respekt betrachtet werden – jeder Mann über eine eigene Kollektion von geheimen Erfolgsformeln verfügt und sich einem hemmungslosen Wettkampf mit seinen Nachbarn und Verwandten hingibt. Es könnte sich unter Umständen lohnen, R. F. Fortunes großartige Pionierstudie noch einmal sorgfältig durchzugehen, um zu entscheiden, ob man die Dobu-Insulaner auch weiterhin als nach innen gewendete und vom Verfolgungswahn besessene Para-

noiker betrachten soll oder aber als hemdsärmelige Unternehmer, die ihre Zauberformeln wie Fabrikationsgeheimnisse hüten, mit denen man die Konkurrenz vom Markt verdrängen kann.

Den vierten Typ bildet die Alternativversion der Gesellschaft mit starkem Klassifikationsgitter, bei der die Mehrheit der Herrschaft unpersönlicher Regeln unterworfen ist. Bei diesem Typ ist eine Abfolge von Zustandsphasen zu erwarten, die durch den Auf- und Abstieg der großen Bosse und den Gefolgschaftseifer bzw. die Gleichgültigkeit ihrer Anhängerschaft markiert werden. In der Aufstiegsphase zieht der Führer durch Schmeicheleien und das Versprechen materieller Zuwendungen Anhänger an. Im Kontext seiner Gesellschaft entspricht diese Phase einem Ansteigen der Beschäftigtenzahl bzw. einem Konjunkturaufschwung: Die Zahl der noch unbesetzten Positionen erweckt einen allgemeinen Optimismus, und die Anhänger finden die Regeln des Systems für sich selbst durchaus nicht sinnlos, weil sie an den Erfolgen und materiellen Gewinnen ihres Führers teilhaben. Auf dem Gipfel seines Erfolgs hat der Führer den »Arbeitsmarkt« seiner Anhängerschaft mehr oder weniger ausgeschöpft, und das System bleibt stabil, solange seine Tatkraft und seine Fähigkeit nicht nachlassen. Unter Umständen kommt es während dieser Phase zu einer »Überbeschäftigung«, die das Selbstbewußtsein der Gefolgsleute so weit steigert, daß sie die Situation auszunützen suchen und sich nach Möglichkeiten umschauen, ihre Position bei einem anderen Führer zu verbessern – was nichts daran ändert, daß es selbst in dieser Phase noch einige geben wird, die benachteiligt sind und bleiben. Kein Mensch wird behaupten wollen, daß man in einem System dieses Typs auf bequeme und menschenwürdige Weise alt werden kann. Irgendwann einmal wird dann auch der Führer selbst alt und verliert den gewohnten Schwung – und das heißt, daß die ganze gesellschaftliche Maschinerie nur noch mit halber Kraft läuft. Seine besten Gefolgsleute verlassen ihn und wechseln zu einer jüngeren und stärkeren Führerpersönlichkeit über. Solange die Rivalität zwischen den beiden noch unentschieden ist, sieht sich die Masse der Bevölkerung einer ungewissen Zukunft gegenüber. Und ein Teil ist so eng mit einem der Rivalen verbunden und hat so unmißverständlich auf ihn gesetzt, daß er im Lager des anderen schlechthin nicht mehr akzeptabel ist. Es kommt zu einem Zustand der Verwirrung und allgemeinen Verunsicherung, der mit den Zuständen in Europa während des Zusammenbruchs der Renaissance-Fürstentümer vergleichbar sein dürfte.[32] Und in dieser Situation

[32] Vgl. H. R. Trevor-Roper, 1967.

beginnt (wie damals in Europa) die im Hintergrund des Bewußtseins ständig präsente Idee des Millenniums, des goldenen Zeitalters, sich in den Vordergrund zu drängen. Die Gesellschaft mit starkem Klassifikationsgitter ist von ihrer Struktur her zu millennialistischen Massenbewegungen prädisponiert: Sie erstreckt sich, wie wir uns erinnern, auf relativ niedrigem Niveau über die ganze Breite unseres Grundschemas. Ganz links finden wir die Führerpersönlichkeiten mit ihrer extrem pragmatischen, unspekulativen und materialistischen Weltauffassung, während bei der Masse der Bevölkerung ganz rechts eine abwechselnd unterdrückte und neu aufbrechende Tendenz zu millennialistischen Massenbewegungen vorherrscht.

Wir können diese zusammenfassende Skizze der vier Grundtypen von Sozialsystemen und der zu ihnen gehörenden Weltauffassungen nicht abschließen, ohne noch einmal auf einen Faktor hinzuweisen, der – wie wir bereits gesehen haben – die Situation kompliziert, nämlich die mehr oder minder große »Kontaktdichte«. Die Trends, die auf der rechten Hälfte unseres Schemas einzutragen sind, resultieren aus der entweder durch die Kategorien des Klassifikationsschemas oder durch unmittelbar persönlichen Druck (oder auch durch beides) vermittelten Kontrolle der Gesellschaftsangehörigen; und wie stark sie ausgeprägt sind, hängt von der Wirksamkeit dieser Kontrolle ab. Daraus folgt unmittelbar, daß bei geringer Bevölkerungsdichte, wenn die Kontakte relativ selten und unregelmäßig stattfinden und die Möglichkeit, dem anderen aus dem Weg zu gehen, relativ groß ist, die Wirksamkeit der Kontrolle nur gering sein kann. Kontaktmangel dürfte also normalerweise den gleichen Effekt haben wie eine Verschiebung der Systemcharakteristika in Richtung auf den Nullpunkt. Je weiter man auf der horizontalen Achse nach rechts kommt, desto drückender und reglementierter sieht die Welt aus; und je weiter man nach links kommt, desto leichter ist sie zu ertragen – und eben dieses letztere ist ja, wie wir eben gesehen haben, der Effekt des Kontaktmangels. Deshalb erscheint einem die Welt gleich rosiger, wenn man sich entschlossen hat, zum »drop-out« zu werden – sich den Kategorien der anderen Menschen und dem von ihnen ausgeübten Druck zu entziehen. Und je weiter man sich ihnen entzieht, um so größer wird der Glaube an die innere Reinheit und die fundamentale Güte des Menschen ,und um so schwächer werden auch das Bedürfnis nach rituellen Formen und das Sündenbewußtsein.

9. Symbolkontrolle

Dem Bericht der Bibel nach verloren unsere Stammeltern ihre Unschuld, als sie von der verbotenen Frucht aßen. Die Erkenntnis von Gut und Böse ist immer noch das charakteristische (und Gott herausfordernde) Ziel des Menschen. Aber wir ertappen uns auch immer wieder dabei, daß wir nicht imstande sind, diese Erkenntnis zu ertragen, daß wir versuchen, sie aus unserem Bewußtsein herauszufiltern, um unsere vermeintliche innere Unschuld intakt zu halten. Einer dieser Filter ist der erbitterte Widerstand, den Gelehrte und Wissenschaftler der Idee entgegensetzen, daß die Überzeugungen, die wir haben, durch soziale Determinanten bestimmt worden sind. Es wäre ihnen lieber, wenn unsere Überzeugungen und Meinungen gleichsam frei in einem Vakuum schwebten, sich ihrer eigenen inneren Logik nach entwickeln könnten, nur durch das Medium des historischen Zufalls miteinander in Berührung kämen und nur durch neue, weiterführende Einsichten modifiziert werden könnten. Diese Vorstellung ist nichts weiter als ein von den Füßen auf den Kopf gestellter Materialismus. Seine Anhänger versuchen – unter Berufung auf den Vorrang des Geistes vor der Materie – sich vor der Verantwortung für die Wahl der Umstände zu drücken, unter denen Freiheit des Geistes für sie möglich (bzw. nicht möglich) ist. Wenn es uns tatsächlich darum geht, die Freiheit des Geistes sicherzustellen, müssen wir zuerst die Beschränkungen sichtbar machen, die ihr durch die materiellen Umstände unserer Existenz auferlegt sind. Und damit wären wir wieder bei unserem ursprünglichen Thema.

Wir haben im Voraufgegangenen eine Reihe von unterschiedlichen Gesellschaftsmustern und die ihnen zugehörigen und sie stützenden Rechtfertigungstheorien identifiziert. Es bleiben noch zwei Aufgaben zu lösen. Zunächst muß das, was in einer Weltauffassung ausgesagt wird, von dem unterschieden werden, was in ihr nicht zur Sprache kommt. Sie enthalten, wie jede Theorie, versteckte Implikationen und vor allem un-

ausgesprochene Voraussetzungen über den fundamentalen Charakter der Wirklichkeit. Sie werden nicht ausgesprochen, weil sie als selbstverständlich gelten, weil sie die allen Angehörigen der betreffenden Gesellschaft gemeinsame Grundlage der Erfahrung bilden. Derartige stillschweigend geteilte Voraussetzungen gibt es in jeder Form von Sprache, selbst in dem elaborierten Sprachcode, der eigens entwickelt wird, um sie in den Blick bekommen zu können. Sie bilden – wie die Soziologen der phänomenologischen Schule nachgewiesen haben – die Grundlagen, auf denen das Gebäude der gesellschaftlichen Wirklichkeit errichtet wird. Aber obwohl man sich einig ist, daß es sich bei der Wirklichkeit um eine gesellschaftliche Konstruktion handelt[1], ist es bisher nicht gelungen, eine überzeugende Ordnung in die Vielfalt der konstruierbaren Wirklichkeiten zu bringen. Um den impliziten Gehalt der von uns betrachteten Weltauffassungen aufzudecken, wollen wir uns an dem gleichen Gesichtspunkt orientieren wie bisher, nämlich am Verhältnis des Selbst zur Gesellschaft. Mit Hilfe dieses Gesichtspunkts werden wir sehen, wie die Bausteine bestimmter Weltbilder zusammengefügt sind und welche Lükken es zwischen ihnen gibt. Die unausgesprochenen Voraussetzungen des Weltbilds werden uns erkennen lassen, wie die soziale Bindung im dunklen Hintergrund des individuellen Bewußtseins zustande kommt. Und wenn wir diesen Punkt erreicht haben, können wir uns unserer letzten Aufgabe zuwenden, der Klärung des Verhältnisses zwischen den Ausdrucksmedien und der Gesellschaft, deren sichtbare Substanz sie bilden.

Durch jede Gesellschaftsform und den ihr zugehörigen Denkstil wird die Selbsterkenntnis des einzelnen auf die eine oder andere Weise eingeschränkt. Bei starkem Klassifikationsgitter und gleichfalls starkem Gruppendruck besteht die Tendenz, die durch die feststehenden sozialen Kategorien geforderten Denkkategorien als gleichsam gottgegebene, ewige Wahrheiten zu betrachten. Das Bewußtsein wird hier gleichsam von den gesellschaftlich erzeugten kulturellen Kategorien in Fesseln gelegt. Andere Wirklichkeitsauffassungen als die bestehende erscheinen schlechterdings unmöglich. Die kleinste Änderung an den vorgegebenen Definitionen erscheint als eine Blasphemie, die notfalls mit Blutvergießen geahndet werden muß. Jede Anomalie ist etwas Abscheuerregendes. In Systemen dieser Art wird durch das Reinheitsgebot strikt zwischen der Privat- und der öffentlichen Sphäre unterschieden; und niemand kann sich den weitergehenden Implikationen des Reinheitsgebots ent-

[1] Vgl. Berger u. Luckmann, 1966.

ziehen. Einbrüche des Körperlich-Organischen in den sozialen Bereich sind extrem gefährlich und müssen durch Reinigungsrituale aufgehoben werden. Der einzelne wird während des Übergangs von einem sozialen Status zum nächsten wie ein Objekt betrachtet, das sich nicht an seinem richtigen Platz befindet, verunreinigt ist und rituell in seine Umwelt reintegriert werden muß. Die Hauptfunktion der Rituale besteht im Zelebrieren des Vorrangs, den das Ganze vor den Teilen hat.

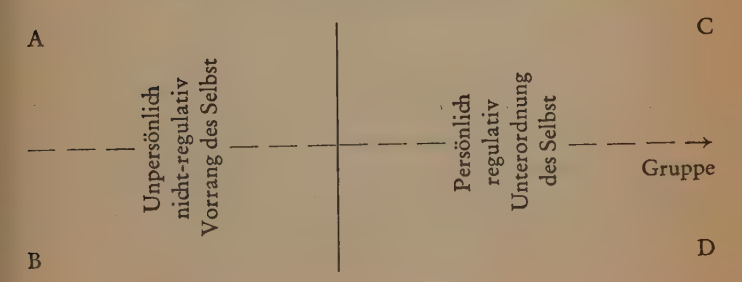
Für die Positionen, die in unserem Schema im rechten oberen Feld mehr in der Nähe des Nullpunkts liegen, ist das Reinheitsgebot mit seinen Implikationen bei weitem nicht so wichtig. Aber obwohl die Weltauffassung in diesem Sektor große Reize hat und die menschliche Natur im rosigsten Licht sieht, ist der Aufenthalt in ihm letzten Endes doch nur eine temporäre Zuflucht – eine Position, die sich auf die Dauer als nicht ausbaufähig erweist. Die Möglichkeiten der individuellen Entwicklung sind infolge des Mangels an Organisation extrem beschränkt, und das gleiche gilt auch für den Umfang und die Qualität der interpersonalen Kontakte. Der Selbsterkenntnis werden durch die begrenzten Kontakte mit anderen Individuen enge Schranken gesetzt. Der Ineffektivität der Organisation entspricht die intellektuelle Leere.

Zweitens haben wir die geschlossene kleine Gruppe, die keine Unvollkommenheiten duldet. Ihr Ausgerichtetsein auf ein unmöglich zu verwirklichendes Gutes wirkt auf andere Weise beschränkend. Sie wagt der bedrohlichen Vorstellung des Bösen ebensowenig ins Auge zu sehen wie die nullpunktnahen Systeme. In den letzteren wird das Böse beiläufig ignoriert, hier wendet man sich nachdrücklich von ihm ab und verschließt die Augen vor ihm. Auf diese Weise führen beide Systeme zu einer unzulänglichen Vorstellung vom Selbst, seinen Möglichkeiten und seinen Gefährdungen.

Drittens haben wir das System mit starkem Klassifikationsgitter. Diese Gesellschaftsform nimmt alle Möglichkeiten weitreichender Organisation wahr, aber auf Kosten der persönlichen Beziehungen. Im Extremfall treffen wir auch hier auf eine sterile Exaltation des von den anderen isolierten Selbst. Die anderen werden als Objekte, als Instrumente, als Schachfiguren behandelt. Daher ist auch in diesem System der einzelne nicht in der Lage, über die Natur des Selbst zu reflektieren und ihm – als einem auf komplexe Weise Handelnden – symbolischen Ausdruck zu geben, und das heißt, daß es auch hier zu einem Schrumpfen der symbolischen Äußerungsmöglichkeiten und einem Abtöten der metaphysischen Neugier kommt.

Wenn wir jetzt wieder auf unser Schema der Sozialstrukturen zurückgreifen, können wir auf ihm bestimmte Merkmale einiger elementarer Weltauffassungstypen eintragen. Betrachten wir zunächst die Effekte der Gruppenbeschränktheit. Auf dem links vom Nullpunkt gelegenen Feld finden wir die Auffassung, daß das Universum von unpersönlichen Mächten und Prinzipien gesteuert wird. In den zu diesem Typ gehörenden Religionen ist das anthropomorphe Element unbedeutend. Sofern Götter und Dämonen in ihnen überhaupt eine wesentliche Rolle spielen, handelt es sich um bizarre, schwer lokalisierbare und verschwommen gegenwärtige Wesen, die nur wenig Menschenähnliches an sich haben. Wir brauchen nur an die Ituri-Pygmäen zu denken, für die der Urwald eine kosmische Macht ist, an die vielfältigen und verwirrend gebrochenen Spiegelbilder, an die uns die Manifestationen der Gottheit bei den Nuer erinnern, oder an die Tiergeister der Prärieindianer, um zu sehen, wie reichhaltig die nicht-anthropomorphe Bildlichkeit dieser Religionen ist. Hinzu kommt, daß sie keine moralisch-regulative Funktion haben. Es gibt in ihnen weder diesseitige noch jenseitige Belohnungen oder Strafen. Im oberen linken Feld des Schemas funktionieren die Grundprinzipien der Welt als Multiplikationsfaktoren menschlicher Erfolge (bzw. Fehlschläge), als Komponenten in einem System mit positivem Feedback, in dem die Eskalation der Erfolge für den, der sich die Regeln zunutze zu machen weiß, unbegrenzt sein kann (und ebenso natürlich die Degradierung derjenigen, die versagen). Versöhnungs- und Reintegrationstechniken sind unbekannt, weil es keine Verstöße gegen die Gemeinschaft gibt, sondern nur das individuelle Versagen. »Sünde« und »Buße« als allgemein verbindliche Begriffe existieren nicht. Das Selbst ist in diesen Gesellschaften frei von sozialen Zwängen, und sein

6. Diagramm: Vom Unpersönlichen zum Persönlichen



Wert wird am Erfolg des Individuums gemessen, nicht aber am Wert des Beitrags, den es zum Wohl des Ganzen leisten könnte.
Auf der anderen, rechten Seite der vertikalen Achse, wo der Gruppendruck stark ist, finden wir ganz entgegengesetzte Auffassungen. Die Mächte, die das Universum kontrollieren, sind nach dem Bilde des Menschen geformt – Ahnengeister, großen Brüdern ähnliche Kulturheroen, oder ein Schöpfergott (den man gleichsam als den absoluten Ahnengeist betrachten kann) oder sogar Menschen aus Fleisch und Blut, die segnen und verfluchen können, und Hexen und Zauberer, die über ein spezielles Arsenal von gefährlichen Zauberkräften verfügen. Die sozialen Kontrollen erscheinen hier unmittelbar als ein Resultat des Weltbilds, die Aktivität der menschlichen bzw. menschenähnlichen orientiert sich an gewissen moralischen Gegebenheiten: Ahnengeister strafen und belohnen, Flüche sollen die Sühne für ein begangenes Unrecht herbeibeschwören, und selbst die Hexen und Zauberer wenden sich nur dann gegen einen, wenn man sie gekränkt oder anderweitig herausgefordert hat. Das Selbst sieht sich in einem Labyrinth moralischer Forderungen ausgesetzt, durch das es sich hindurchfinden muß.
Wenden wir uns nun dem Spektrum längs der vertikalen Achse zu. Hier stoßen wir auf eine Klasse von ganz andersartigen Unterscheidungen. Dem abnehmenden Einfluß des allgemein verbindlichen Klassifikationsgitters korrespondiert eine zunehmende Hochschätzung asketischer Verhaltensweisen. Wo der Einfluß des Klassifikationsgitters stark ist, werden dagegen die materiellen Manifestationen des Lebens positiv bewertet. Reichtum und Prachtentfaltung gelten entweder schon an sich als gut oder werden als symbolischer Ausdruck des Guten aufgefaßt. Aufwand wird ohne schlechtes Gewissen getrieben; die äußerlichen Manifestationen der Gesellschaft und des Selbst werden weder gefürchtet noch verachtet – die Welt, die Gesellschaft, die Kirche, menschliche Organisationen überhaupt werden an sich und in ihren symbolischen Ausdrucksformen bejaht. Wenn wir uns von hier aus dem Nullpunkt nähern, kommen zwei Typen der asketischen Einstellung in den Blick. In Verbindung mit starkem Gruppendruck manifestiert sich in der asketischen Einstellung die Wendung gegen das bloß Äußerliche, die leeren Hüllen, die Verderbnis durch die Sinne – und dementsprechend werden das körperliche Wohlbehagen und das freie Spiel der Sinne den striktesten Einschränkungen unterworfen. Wenn die asketische Einstellung dagegen aus einer horizontalen Bewegung auf den Nullpunkt hin resultiert, kommt es zu einem anderen Typ von Askese, bei dem die mensch-

liche Gemeinsamkeit höher bewertet wird als alle materiellen Güter. Die Vertreter dieser Einstellung sind sich in der Regel bewußt, daß sie sich auch einer einerseits mühsameren, andererseits aber materiell wesentlich ertragreicheren Lebensweise verschreiben könnten, und deshalb kann man ihre Kultur (bzw. Subkultur) als spontane Bevorzugung des »einfachen Lebens« betrachten. Das gilt z. B. für die Mbuti-Pygmäen, die es sich von Zeit zu Zeit in einem Bantu-Dorf eine Weile gutgehen lassen, um dann wieder fröhlich schwatzend in den Wald aufzubrechen, wie Kinder, die sich auf das Ferienlager freuen, wo man am Lagerfeuer Bratwürste rösten kann. Nicht umsonst ist es vor allem die Armut, auf die die jugendlichen Rebellen gegen den Lebensstil der amerikanischen Mittelschicht besonders stolz sind: »Der persönliche Lebensstil und das ästhetische Empfinden vieler Angehöriger der Bewegung richtet sich gegen den Wohlstand und die mit ihm assoziierten Symbole. Das Bestreben, nicht arm zu sein, spielt für sie keine Rolle ... und das Bestreben ihrer Eltern, Besitz zu erwerben und anzuhäufen, die mit dem materiellen Wohlstand verbundenen Formen von Status und Prestige zu erreichen, ist für sie ein sinnloser Ehrgeiz ...«[2]

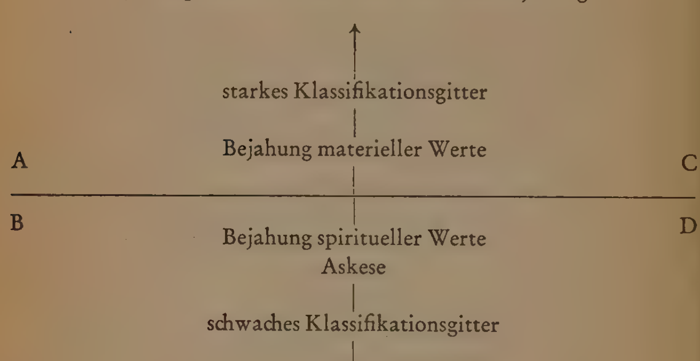
Noch weiter vom Leben der Durchschnittsgesellschaft entfernt und noch näher am Nullpunkt wären Einsiedler wie Henry David Thoreau einzuordnen, der in seiner Hütte am Walden Pond über die Schönheit der Natur reflektierte. Wenn der aktive Teil der Gesellschaft auf die Stimme solcher Einsiedler hört, gehören sie den Regeln unseres Schemas nach in das linke untere Feld – sozusagen zu den Rufern in der Wüste, die man hört. In diesem Fall wird die Distanz zwischen Gesellschaft und der Weltentsagung zu mehr als dem bloßen Wert auf einer Skala. Sie wird zum Medium eines Dialogs, bei dem die, die der Gesellschaft entsagt haben, denen, die sie bejahen, die Eitelkeit ihres Tuns und Treibens vorhalten. Wenn die Gesellschaft im ganzen die Lebensregeln der Einsiedler so weit akzeptiert, daß sie in die Begrifflichkeit des allgemein verbindlichen Klassifikationssystems eingehen, wird die Situation so kompliziert, daß sie mit den Mitteln unseres Schemas nicht mehr zu bewältigen ist. Louis Dumont hat einen solchen Dialog zwischen den indischen Brahmanen und Asketensekten analysiert und die in ihn eingehenden Gesichtspunkte bis auf die Grundideen des Hinduismus zurückgeführt. In unserer Kultur hat sich eine vergleichbare Komplikation aus dem Dialog zwischen der römischen Kirche und den Wüsteneinsied-

[2] Jacobs u. Landau, 1966, S. 15 f.

lern, Anchoriten und Bettelmönchen ergeben. Deshalb dürfen wir die Tradition der Askese nie aus dem Blick verlieren.

Unser Vergleich zwischen den Weltauffassungen hat uns unmittelbar zum Begriff des Lebensstils geführt, und damit zur zweiten der vorhin genannten Aufgabenstellungen, der Frage nach dem Verhältnis zwischen Ausdrucksmedien, Weltauffassung und Sozialstruktur. Und wir


7. *Diagramm:* Von der Askese zur Weltbejahung



sind jetzt in der Lage, unsere Ausgangsfrage nach den sozialen Bedingungen, unter denen Rituale in Verruf geraten, zu beantworten. Rituale sind, wie wir uns geeinigt hatten, fixierte Kommunikationsformen, denen magische Wirksamkeit zugeschrieben wird. Die Majorität jeder Gesellschaft verteilt sich auf die obere Hälfte unseres Schemas. Je höher diese Verteilung auf der vertikalen Achse liegt, je weiter sie vom Nullpunkt entfernt ist, desto größer ist der allgemeine Glaube an die magische Wirksamkeit der rituellen Zeichen. Und umgekehrt: Je näher die Verteilung am Nullpunkt liegt, desto geringer werden das Kommunikationsbedürfnis und die Neigung, Symbolen einen über ihre Mitteilungsfunktion hinausgehenden Gehalt zuzuschreiben. Magischer Gehalt ist ein Produkt der sozialen Kontrolle: wenn die Gesellschaft die Wirkungskraft der Symbole bejaht, wird damit die ihnen erwiesene Ehrerbietung automatisch belohnt und die Blasphemie und das Sakrileg automatisch mit Sanktionen bedroht. Die magische Wirkungskraft ist ein Instrument des wechselseitigen Zwangs, das nur fassen kann, wenn das ganze System vom Konsens der ihm Angehörigen getragen wird.

Wenn ein Medizinmann, der einen Fetisch mit magischen Kräften ausstattet, einzig und allein auf sein persönliches Charisma angewiesen wäre, müßten seine Bemühungen erfolglos bleiben. Die Macht der Magie leitet sich von der Legitimität des Systems ab, zu dessen Kommunikationsformen sie gehört. Ähnlich wie die Warnschilder an Starkstromanlagen hat sie die Funktion, die Kommunikationskanäle ungestört zu erhalten. Und sobald das System der sozialen Kontrollen nicht mehr vom allgemeinen Konsens getragen wird, werden die Führergestalten mitsamt ihrer Magie unglaubwürdig. Das gilt für die Gesellschaften mit starkem Klassifikationsgitter und gleichfalls starkem Gruppendruck ebenso wie für die, die sich über die beiden oberen Felder unseres Schemas verteilen – d. h. bei denen »große Bosse« den Druck ausüben, der sich durch ihre Gefolgschaft fortpflanzt. Im ersten Falle beschützt die Macht der Magie die bestehenden Institutionen, im zweiten eine individuelle Führerpersönlichkeit. Sobald der Erfolg den jeweiligen Führer verläßt, beginnt er selber den Glauben an die Macht seiner Zaubersprüche und seiner Schutzgeister zu verlieren. So gesehen, ist die Wirksamkeit bestimmter magischer Praktiken ein Gradmesser der politischen Legitimität – und daraus ergibt sich dann alles übrige von selbst. Kleine Gruppen mit minimaler Klassifizierung und einer einzigen Außenschranke beschützen diese Schranke mit den Mitteln der Magie. Rituale sind Medien der sozialen Interaktion. Und in der Nähe des Nullpunkts ist man an Magie nicht interessiert, weil hier vor allem das innere Erleben, die Kontemplation und die Entwicklung des eigenen Selbst zählt. Soweit allerdings haben wir es mit einem rein statischen Bild zu tun; denn das mangelnde Interesse an Ritualen ist ja noch nicht das gleiche wie der dezidierte Antiritualismus. Es ist der soziale Wandel, dessen unvermeidlicher Ausdruck die Revolte gegen die gängigen Rituale ist. Rituale und Antirituale sind gleichsam das Idiom, das von seiten der natürlichen Symbolsysteme für das Praktizieren von Gesellschaftstheorien zur Verfügung gestellt wird.

Aus dem bisher Gesagten folgt, daß jeder, der in neuartige gesellschaftliche Verhältnisse gerät, die Feststellung machen wird, daß seine gewohnte Weltauffassung nicht mehr funktioniert. Wir müssen uns die »Weltauffassung«, von der hier die Rede ist, gleichsam als das gängige Kategorieninstrumentarium vorstellen, als eine Art Linsensystem, das die das Individuum vielfältig angreifenden Erfahrungen zu einem brauchbaren und erträglichen Bild zusammensetzt und das nicht starr ist, wie der Panzer einer Schildkröte, sondern hochgradig flexibel und

leicht in seine Bestandteile zu zerlegen. Neue Teile können relativ mühelos aufgenommen und eingepaßt werden. Hin und wieder wird allerdings gleichsam eine Generalüberholung fällig, die die obsolet gewordenen Anschauungen den veränderten Umständen und Auffassungen der Mitmenschen anpaßt. Das ist dann (vom einzelnen aus gesehen) eine regelrechte »Bekehrung«. Meist aber spielen sich die erforderlichen Anpassungen so unauffällig ein, daß sie einem erst bewußt werden, wenn es zu einer gar nicht mehr zu übersehenden Disharmonie zwischen früheren und gegenwärtigen Gesichtspunkten kommt – anders gesagt: es hat eine allmähliche Bekehrung stattgefunden, und auf einmal wird einem dieser Tatbestand bewußt. Unvermeidlich resultiert daraus ein Abscheu vor den herkömmlichen und nun abgestorbenen Ritualen. (Und jeder Mensch, dessen Entwicklung nicht gerade vom Nullpunkt unseres Schemas ausgeht, trägt eine ganze Menge alter und irrelevant gewordener Rituale mit sich herum, die er loswerden muß.) Die alten Rituale verlieren ihren Sinn, weil der soziale Handlungsbezug, zu dem sie gehören, seine Attraktion verloren hat. Jede Bekehrung – und das ist nun ein in gewisser Weise höchst verständliches Paradox – erzeugt einen antiritualistischen Impuls, selbst wenn es sich (wie ja häufig) um die Bekehrung zu einem ausgesprochen ritualistischen Glauben handelt. Je drastischer der sich vollziehende soziale Wandel ist, desto radikaler fällt die Revision der Weltauffassung aus und desto dramatischer die Konversionsphänomene und die zu ihnen gehörende Abwendung vom alten Ritual. Hätte z. B. Augustinus bei seiner jugendlichen Revolte gegen das afrikanische Christentum des sechsten Jahrhunderts einen neuen Glauben finden können, der hartnäckiger im Materiellen und in der Magie befangen gewesen wäre als der Manichäismus? Die Zuwendung zum Manichäismus war für Augustinus ein Akt der Befreiung, der Emanzipation von den Lehren des verknöcherten Christentums, das ihn umgab. Für ihn war das Entscheidende am Manichäismus das Versprechen der unmittelbaren Erleuchtung, des direkten Zugangs zu den göttlichen Mysterien, der keiner vermittelnden Autorität und keines Respekts vor äußerlichen Institutionen bedurfte:

> »Es ist also kaum verwunderlich, daß Augustinus sich einer Religion zuwandte, die es ihm gestattete, alle Lehrmeinungen abzuschütteln, durch die sich sein höchst aktiver Geist beengt fühlte. Als Manichäer brauchte sich Augustinus nicht mehr um das Lehrgebäude des konventionellen Christentums zu kümmern. Jetzt zählte nur noch die eine lebendige Gewißheit:

›Ich habe meine Seele erkannt, und den Körper, der sie niederdrückt. Und ich weiß, daß sie seit Erschaffung der Welten Feinde gewesen sind.‹

Es war nicht mehr nötig, diese Einsicht in ihrer unmittelbaren Eindringlichkeit zu verwässern oder sie durch das ungeschlachte, aus den Lehren der jüdischen Propheten zusammengezimmerte Gerüst zu verstellen, das die katholische Kirche um die Wahrheit herum errichtet hatte. Als Manichäer brauchte man sich den Glauben nicht befehlen zu lassen, sondern begriff das Wesen der Religion unmittelbar – und diese Unmittelbarkeit war das Entscheidende. In der Kreuzigung Christi erkannte der Manichäer unmittelbar die Leiden seiner eigenen Seele wieder. Sein Vorbild war der ungläubige Thomas, dessen Verlangen, das göttliche Geheimnis mit den Händen zu berühren, von Christus nicht abgewiesen worden war ...«[3]

Es ist merkwürdig, wie unterschiedlich sich der Manichäismus in den Augen der von außen zu ihm stoßenden Anhänger und in denen der zentralen Vertreter des Kults ausgenommen zu haben scheint. Denn nach allem, was wir wissen, haben die Eingeweihten und Lehrer für sich offenbar eine typische Sektenweltauffassung entwickelt, eine kleine, enggeschlossene Gruppe gebildet, die ihre Identität durch komplizierte Rituale, rücksichtslose Abwendung von der schlechten Außenwelt und symbolische Bestätigung der Reinheit der Gruppe und des Inneren ihrer Angehörigen manifestierte. Sie boten der Mehrzahl ihrer gebildeten Anhänger eine geistige Freiheit an, die sie selber – in ihrer strikten Gebundenheit an die Lehren Manis – nicht besaßen. (Immerhin aber stellt ihr System der moralischen Selbstkontrolle und körperlichen Askese eine Technik der Selbstbemeisterung bereit.)

Es gibt noch eine weitere soziale Konstellation, von der ein antiritualistischer Impuls ausgehen kann, nämlich das System mit starkem Klassifikationsgitter, in dem die den distanzierten und unzugänglichen Führern unterworfenen Angehörigen untereinander nur schwach verbunden sind – die sozialen Kategorien sind kaum erkennbar definiert und die interpersonellen Kontakte oberflächlich und unzuverlässig. Man lebt als Angehöriger dieses Systems in einer von Prinzipien beherrschten Welt, in der es so aussieht, als ob Objekte und nicht Menschen über einen verfügten. Man kann nicht an das Mitgefühl von Prinzipien und Objekten appellieren, und ebensowenig kann man das in diesem System bei den

[3] Peter Brown, 1967, S. 49.

Führern. Man lebt also in genau dem Zustand der Unterwerfung, der am schwersten zu ertragen ist. Jeder Mensch ist den unpersönlichen Mächten des Wetters und der Gezeiten unterworfen, aber deren Verwüstungen erwecken in uns nicht das gleiche Gefühl der Ungerechtigkeit wie Menschen, die über andere verfügen, als ob sie selber und diese anderen Objekte wären. Und sobald dann die Menschen sichtbar werden, die hinter den vermeintlich objektiven Prinzipien stehen und sie womöglich zu ihren eigenen Gunsten manipulieren, ist der Anlaß zu einem virulenten antiritualistischen Ausbruch gegeben.

Manchmal sehen sich die Erfolglosen in diesem System gezwungen, in der Hoffnung auf bessere Behandlung von einem Führer zum anderen überzuwechseln und dabei ihre übrigen sozialen Bindungen abzubrechen. Manchmal aber fehlt ihnen selbst dazu die Möglichkeit, und dann bilden sie zusammen mit der Mehrheit der anderen, die ebenfalls über keine Ausweichmöglichkeiten verfügen, eine undifferenzierte, gesichtslose Masse. Die subtilen Differenzierungen, mit deren Hilfe sie selbst ihre wechselseitigen Beziehungen artikulieren, werden von denen, die sie mit Hilfe der gesellschaftlichen Regeln reglementieren, nicht beachtet. Sie selber differenzieren ihre Beziehungen nach Alter, Geschlecht usw., aber diese Unterschiede fallen bei der Anwendung der unpersönlichen Prinzipien, nach denen sie rücksichtslos voneinander getrennt oder widerwillig zusammengedrängt werden, keine Rolle. Sie sehen sich nicht als Person anerkannt, sondern von den dominierenden Personen rein mechanisch behandelt, als Objekte. Und diese soziale Erfahrung ist es, die meines Erachtens die Prädisposition für die millennialistischen Kulte schafft, die die herrschenden Rituale verdrängen.

Der Antiritualismus ist also immer Ausdruck einer Revolte – und muß sich als solcher nicht nur gegen sinnlos gewordene, sondern gegen *alle* Rituale wenden. Selbst wenn die Situation an sich eine sorgfältiger artikulierte Form der Kommunikation erfordert und es in Wirklichkeit darauf ankäme, sinnvolle neue Rituale zu finden, beharrt der Antiritualismus auf der unterschiedslosen Verwerfung jeder Art von Formalismus. Wir stoßen hier auf die von Durkheim formulierte Einsicht, daß die gemeinsame gesellschaftliche Erfahrung das Bewußtsein der Einzelperson den Bewußtseinsformen des Kollektivs anpaßt. Das Symbolsystem, das sich im Lauf der sozialen Interaktion herausgebildet hat, prägt das Wahrnehmungsvermögen des einzelnen und beschränkt sein Verständnisvermögen auf die Möglichkeiten, die in dem von seiner Gesellschaft konstruierten Weltbild vorgesehen sind. Als Angehöriger

einer kleinen abgeschlossenen Gruppe sucht man unter dem Bett nach Hexen, statt sich einer Gewissenserforschung zu unterziehen, die einem vielleicht weiterhelfen könnte; in Gesellschaften mit starkem Klassifikationsgitter und starkem Gruppendruck werden Innovationsansätze abgewertet und erstickt, weil sie mit den vorgegebenen Kategorien nicht verträglich sind – selbst dann, wenn die Probleme dieser Gesellschaft einen neuartigen Lösungsansatz dringend erforderlich machen. Und wenn die Kompensationstheorie stimmte, müßten die nach unpersönlichen Prinzipien als Objekte manipulierten Massen bestrebt sein, zu einer effektiveren Differenzierung zu kommen. Faktisch aber wenden sie sich in der Rebellion Symbolen der Undifferenziertheit zu, durch die ihre unglückliche Lage bejaht wird. Hier steckt im menschlichen Symbolbewußtsein ein gefährliches *Backlash*-Potential: Wer aufgestiegen ist, wendet sich Symbolen zu, die seinen Status hervorheben; und wer abgestiegen und erniedrigt worden ist, wendet sich Symbolen der Demut und Erniedrigung zu. So konnte z. B. T. E. Lawrence die von ihm erlittene Demütigung nur unter sozialen Verhältnissen ertragen, die seinem Gefühl der Erniedrigung entsprachen. Er wollte, daß ihn die anderen so sahen, wie er sich fühlte: »Von jetzt an werde ich mit diesen Burschen hier [den gemeinen Soldaten der *Royal Air Force*] leben und mich erniedrigen (denn in ihren Augen, und in deinen, und in denen von Winterton sehe ich, daß das eine Erniedrigung ist), in der Hoffnung, daß ich mich eines Tages richtig erniedrigt fühlen und auf ihr Niveau heruntergekommen sein werde. Ich möchte, daß die Leute auf mich herabsehen und mich verachten, und ich bin zu gehemmt, die scheußlichen Sachen zu tun, die mich bloßstellen und verächtlich machen würden . . .«[4]

Es ist also zu erwarten, daß diejenigen, die sich in sinnlose Kategorien eingezwängt und als undifferenzierte, bedeutungslose Masse behandelt fühlen, nach einem relativ unartikulierten und undifferenzierten symbolischen Ausdruck ihres Zustands streben.

Wenn man dieses *Backlash*-Phänomen nicht in Rechnung stellte, würde man natürlich erwarten, daß sie in direkter Revolte gegen ihren undifferenzierten Status deutliche Unterscheidungen und klar umrissene Kategorien anstrebten, die von ihren Unterdrückern anerkannt werden müßten, daß sie sich organisierten – und so zu hierarchisch gestuften Unterscheidungen kämen. Aber die Hinwendung zum Ausdrucksverhalten fällt leichter, ist befriedigender und hat möglicherweise auch einen ge-

[4] Knightley u. Simpson, 1969, S. 255.

wissen instrumentellen Wert – und so kommt es zu spontanen Massenansammlungen und Protestmärschen. Es kann gut sein, daß dies wirklich die effektivsten Mittel sind, um auf die Unerträglichkeit der Situation aufmerksam zu machen. Aber der hier verwendete symbolische Ausdrucksmodus entwickelt eine untergründige Tendenz, sich den Intellekt seiner Benutzer dienstbar zu machen. Von dem Bestreben, Übereinstimmung zwischen dem sozialen, körperlichen und emotionalen Erleben herzustellen, wird das Urteilsvermögen gleichsam weggeschwemmt. Und deshalb will es den revolutionären Millennialisten nie gelingen, ein Programm aufzustellen, das ihrer Sache gerecht wird, und sie verkünden statt dessen ihre Diagnosen und Heilmittel mit einer ans Frivole grenzenden Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit. Man hat den Eindruck, daß der symbolische Ausdrucksmodus die Fähigkeit des Bewußtseins aufgehoben hat, sich mit der Realität auseinanderzusetzen.

Die dem Selbstgefühl der Masse, der undifferenzierten menschlichen Solidarität korrespondierende Weltauffassung hat eine fatale Anziehungskraft gerade für diejenigen, die sich am nachdrücklichsten gegen ihre Mängel wenden. Sie verhalten sich wie die Gläubigen im enthusiastischen Erweckungsstadium einer neuen Religion, verwerfen jede Form der sozialen Differenzierung und entwickeln Programme, durch die das Selbstwertgefühl des Individuums und die Wärme und Spontaneität im zwischenmenschlichen Austausch gehoben werden sollen. Sie legen ein Lippenbekenntnis zu diesen Werten ab und verkünden, daß sie auf die Dauer triumphieren werden; faktisch aber haben sie – wenigstens während der bisherigen Geschichte – nichts zur Verwirklichung dieser Werte beigetragen, sondern ihre Anhänger zu Demonstrationen und Kreuzzügen verleitet, die meistens ein böses Ende genommen haben.

Ich kann, bei der hier gebotenen Kürze, die Richtigkeit dieser Behauptung nicht ausführlich dokumentieren, sondern nur einige zusammenfassende Illustrationen vorführen. Wo das Klassifikationsgitter sich als Unterdrückung aus weiter Ferne auswirkt, kann ein weiteres Abschwächen der ohnehin zerbrechlichen sozialen Bindungen von einem gewissen Punkt an zu einem Umschlag der bisher passiven Weltauffassung in einen revolutionären Millennialismus führen. Norman Cohn hat (in seinen Arbeiten aus den Jahren 1957 und 1962) die auslösenden Faktoren der millennialistischen Bewegungen im mittelalterlichen Europa aufgeführt. Sie ergeben eine recht disparate Zusammenstellung, die von der sexuellen Frustration bis zur Weltangst reicht, haben aber eines gemeinsam, nämlich daß sie die ohnehin schwache Sozialstruktur noch weiter

schwächten: »In den am dichtesten bevölkerten und wirtschaftlich am meisten fortgeschrittenen Gebieten Europas gab es jedoch zahlreiche Arme, für die es keinen organisierten Rückhalt gab: auf dem Lande die besitzlosen Bauern und Landarbeiter, in den Städten die Handwerksgesellen (die sich nicht zusammenschließen durften) und die ungelernten Arbeiter (für die keine Zunft zuständig war), und daneben das Treibgut der Bettler und Arbeitslosen. Sie brachten die revolutionären Propheten und ihre Anhängerschaft hervor ... Katastrophen oder die Angst vor Katastrophen, wie z. B. die Hungersnöte und Pestepidemien, die mehreren Armenkreuzzügen und ähnlichen Bewegungen voraufgingen, oder die Massaker, die die Massenwanderung der verstreuten Juden nach Jerusalem auslösten ...«[5] »Die Gebiete, von denen die Armen- und Volkskreuzzüge ausgingen, lagen ausnahmslos nördlich der Alpen, waren relativ dicht bevölkert, und es gab in ihnen zahlreiche landlos gewordene Bauern: Flandern, Nordfrankreich und die Rheinebene ... Bezeichnenderweise hatten die Gebiete, in denen sich die Massenbegeisterung zur Zeit des ersten Kreuzzugs von 1095 ausbreitete, seit zehn Jahren unter Dürre und Hungersnöten gelitten und waren seit fünf Jahren von der Pest heimgesucht worden, und auch vor den Kreuzzügen von 1146, 1309 und 1320 hatte es Hungersnöte gegeben ...«[6] Daß die millennialistische Begeisterung ein Produkt der Schwäche des sozialen Kategoriensystems ist, wird in dem gleichen Band, in dem dieser Aufsatz von Cohn erschienen ist, anhand indonesischer und brasilianischer Beispiele demonstriert.[7]

Zeitgenössische Formen des Millennialismus sind nicht schwer zu finden. Ihre Ansatzpunkte sind die Armut, Klassen- und Rassendiskrimination, der Kolonialismus und Studentenunruhen; und ihre Sprecher weisen ausnahmslos auf die gleichen Symptome hin: die Kontrolle durch Menschen, als ob man ein Objekt wäre, das Fehlen von Differenzierungen, die Wurzellosigkeit.

Einer der interessantesten und nachdenklichsten Analytiker der Pariser Studentenunruhen im Mai und Juni 1968 – er hat das Pseudonym »Epistemon« benutzt – weist zur Beantwortung der Frage, warum die Studenten die traditionell der Arbeiterklasse zugeschriebene Rolle der revolutionären Vorhut übernommen haben, auf die revolutionären Ideen hin, von denen man an den Universitäten schon seit längerem

[5] Norman Cohn, 1962, S. 39 f.
[6] Ibid., S. 34.
[7] Vgl. Sylvia L. Thrupp, 1962, S. 55–69, 80–121 u. vor allem 86, 88, 92 f.

gelebt hat, wobei er vor allem den philosophischen Einfluß Sartres hervorhebt. Er verfolgt auf eindrucksvolle Weise das Aufbrechen der herkömmlichen Formen im Drama, in der übrigen Literatur und in der Philosophie, das im Endeffekt zu einer Unterminierung des Zutrauens zum Wissen überhaupt geführt hat. Obwohl er (als typischer Franzose) der Entwicklung der Ideen den ersten und der Entwicklung der ihnen zugrunde liegenden Sozialstrukturen den zweiten Platz einräumt, gelingt ihm ein überzeugendes Bild von der Wurzellosigkeit und Marginalität, die die soziale Umwelt des Studenten charakterisieren. Wenn er die Prioritäten umkehrte, könnte man eine vollkommene Übereinstimmung mit der hier von mir vorgetragenen Analyse konstatieren – ich habe ja bereits an einer früheren Stelle darauf hingewiesen, wie gut Sartres autobiographische Reminiszenzen zu meiner Diagnose passen. Die gesamte Ideengeschichte müßte noch einmal revidiert werden, unter dem Gesichtspunkt, daß Sozialstrukturen die Fähigkeit besitzen, eigene Symbole zu produzieren – die sich dann unversehens als rein spirituelle und (wie es sich nach der Reinheitsregel gehört) von keiner fleischlichen Empfängnis befleckte Wahrheiten ausgeben.

Die Armen im Amerika der sechziger Jahre sind die »Opfer einer bürokratisch durchgesetzten Entwurzelung« durch geplante Slumsanierung; die Sozialarbeiter, die sie betreuen sollen, sind ihnen gegenüber feindselig eingestellt, verbürokratisiert und entmenschlicht.[8] Die Kolonialvölker werden von ihren Herren nur als »ununterschiedene Masse« wahrgenommen[9] und haben diesen Tatbestand erkannt: »... Die Angelegenheit jedes einzelnen ist von nun an die Angelegenheit aller, weil faktisch *alle* von den Söldnern entdeckt, also massakriert, oder *alle* gerettet werden ...«[10] Und »... Die Menschen, die die wachsende Bevölkerungszahl auf dem Land und die koloniale Enteignung dazu gebracht hatten, den Boden ihrer Familie zu verlassen, umkreisen unermüdlich die verschiedenen Städte in der Hoffnung, eines Tages hineinzugelangen. In dieser Masse, diesem Volk der Slums, inmitten des Lumpenproletariats wird der Aufstand seine Lanzenspitze gegen die Städte finden ...«[11]

Und auch die Sprecher der Schwarzen in Amerika konstatieren zuerst und vor allem das Inhumane an ihren Gegnern: »... der Fahrer hielt

[8] Vgl. Michael Harrington, 1962, S. 157, 120.
[9] Frantz Fanon, 1965, S. 34.
[10] Ibid., S. 37.
[11] Ibid., S. 100.

den Lieferwagen am Straßenrand an. Er hatte ein Komparsengesicht, ein Gesicht, das ich aus vielen Wochenschauen kannte. In Little Rock hatten Männer mit diesem Gesicht kleine Mädchen angespuckt, und in Birmingham hatten sie geifernde Polizeihunde von der Leine losgelassen ...«[12]

Die neuen Radikalen »sagen, daß die ganze Gesellschaft – von den Universitäten bis zum Programm gegen die Armut – überbürokratisiert ist und dezentralisiert und humanisiert werden muß ...«.[13] Die Studenten protestieren gegen die Hochschulbürokratie, gegen die Exzesse der Spezialisierung, gegen den bruchstückhaft-verkürzten Charakter des ihnen zugänglich gemachten Wissens, gegen den Verlust der persönlichen Bindung an ein in erster Linie als menschenbildend zu verstehendes Studium.[14]

Diese Belege dürften zeigen, daß die Revolte der Neuen Linken tatsächlich das ist, als was sie sich selber versteht, nämlich eine Revolte gegen die Kontrolle von Menschen durch Objekte. Aber der Ausdruck dieser zugrunde liegenden sozialen Erfahrung hält sich in dem dem bekämpften Zustand entsprechenden rituellen Stil. Der symbolische Ausdruck des Übels selbst wird mit einem wirksamen Heilmittel verwechselt. Man verwirft alle Kategorien als solche, alle symbolischen und alle funktionellen Unterscheidungen. Harrington spricht mit glühender Verachtung von den »Definitionsfabrikanten«.[15] Die Studenten, die sich einer gedankenlos gleichmacherischen bürokratischen Maschinerie ausgeliefert fühlen, geben ihr in ihrem Haß gegen alle Arten von Unterscheidungen unfreiwillig recht.

Die Tragödie millennialistischer Bewegungen besteht eben (wie auch Norman Cohn unterstreicht) darin, daß sie praktisch nie zu einer besseren Gesellschaft führen und daß kein Mensch wirklich Veränderungen wollen kann, die mehr Elend und Unterdrückung produzieren als die Zustände, die der Anlaß der Revolte waren. Diese Unfruchtbarkeit dürfte ihre Wurzel in dem im Symbolsystem angelegten *Backlash* haben. Wenn man der Gefühllosigkeit der bürokratischen Maschinerie eine Revolte des Gefühls entgegensetzt, überläßt man die Verfügung über die Situation den naturhaft angelegten Symbolen. Wenn man sich gegen das Definieren als solches, gegen das Differenzieren als solches, gegen

[12] Jack Newfield, 1966, S. 92.
[13] Ibid., S. 204.
[14] Ibid., S. 163.
[15] Op. cit., S. 137.

das Ritual als solches stellt, ist es kaum noch möglich, die Definitionen, Differenzierungen und Rituale zu finden, die die Situation erfordert. Zur Zeit der Kreuzzüge machten sich Scharen von Bettlern und Waisenkindern auf, um durch die Unwiderstehlichkeit ihrer Schwäche und Armut das Heilige Land von den Türken zu befreien. Zeitgenössische Beobachter hielten es für möglich, daß sie Erfolg haben und damit ein neues, goldenes Zeitalter einleiten könnten. In Wirklichkeit aber kamen sie unterwegs um, ertranken auf der Überfahrt oder wurden von nordafrikanischen Seeräubern in die Sklaverei verschleppt. Und heute versammeln sich unsere Geistlichen, unsere Armen und unsere Jugend, um vor den Sitzen der Macht durch gewaltlose Demonstrationen ihre Machtlosigkeit zu bekunden.

Soviel dürfte zur Kennzeichnung des zeitgenössischen Antiritualismus ausreichen. Es ist klar, daß sich sein Protest gegen das Symbolische ausschließlich gegen die differenzierenden Rituale richtet. Seine soziale Erfahrung wird ebenso durch die von ihm benutzten symbolischen Formen beschränkt wie in den anderen, von uns bereits diskutierten Fällen. Und daraus folgt, daß die Lösung schwerwiegender Probleme der sozialen Organisation kaum von denen zu erwarten ist, die sie durchleben – eben weil sie nur in den Weltauffassungsformen ihrer sozialen Situation denken können. Es muß also Aufgabe anderer sein, die kritischen Punkte zu identifizieren und der Drift zum Nullpunkt entgegenzuwirken.

Wenn es um die Beschaffenheit der (von der äußerlichen Maschinerie befreiten) Natur des Menschen und um das Ergebnis seiner Aktivitäten geht, ist der Millennialist optimistisch. Er wirft die unterschiedlichsten Probleme in einen Topf und lehnt jeden Versuch ab, sie zu definieren und zu unterscheiden. Er kennt nur ein einziges Problem und eine einfache Lösung: den Umsturz des Systems, das in sich alles Böse verkörpert. Dieser Umsturz vollzieht sich in der Regel in einer symbolischen Form, von der man eine magische Wirksamkeit erwartet. Als Millennialist nimmt man kaum Notiz von technischen Komplikationen und spezialisiertem Wissen. Wie die fundamentalistischen Sekten im Christentum verachtet man die Gelehrsamkeit und die akademische (bzw. geistliche) Spezialistenrolle – weshalb denn jede Organisation dieser Art auch gleichsam nur in sporadischen Ausbrüchen funktionieren kann. Und ebenso erratisch sind die Zeitspannen, in denen man denkt. Das Millennium kommt ohnehin bald und unerwartet; zeitliche Differenzierungen sind deshalb eigentlich ebensowenig vorstellbar wie alle sonstigen Formen des Unterscheidens.

Man muß den Millennialismus in allen seinen Formen äußerst ernst nehmen. Und wenn man die Probleme, die ihn auslösen, bewältigen will, setzt das voraus, daß man sich nicht von dem kopflosen Aufbruch in die Bewegung mitreißen läßt. Wenn man alle differenzierenden Überzeugungen und Rituale über Bord wirft, verfällt man einem Rauschgift, das nichts weiter als ein Symbol des Grundübels selber ist. Die besonneneren Antiritualisten, die die erregte Atmosphäre spüren, ohne ihr zu verfallen, sollten ein nutzbringenderes Mitgefühl mit den Opfern der ihr zugrunde liegenden Wurzellosigkeit und Hilflosigkeit an den Tag legen – und das würde heißen, daß es ihnen nicht darauf ankommen sollte, kleine Rituale wie die Freitagsabstinenz, die immerhin Ausdruck eines Gefühls der Zugehörigkeit und Verwurzeltheit ist, abzuschaffen oder die magischen Qualitäten der Priesterschaft und der Sakramente zum Verschwinden zu bringen, sondern darauf, die tragenden Elemente des gesellschaftlichen Klassifikationsgitters und der Gruppe zu reparieren.
Unser wahres Problem ist die Vermenschlichung der Maschinerie, und nicht der symbolische Ausdruck ihrer entmenschlichenden Effekte. Und wir sollten uns vor dem Schlagwort »Gleichheit« hüten, sofern und soweit die bloße Undifferenziertheit damit gemeint ist, denn diese Art von Gleichheit ist – genau wie die Symmetrie – ein bloß mechanisches Prinzip. Sie verstümmelt die Vielfalt der menschlichen Bedürfnisse nach Maßgabe der in ihr angelegten Regelhaftigkeit. Humanisieren werden wir das System nur dann können, wenn wir die Kategorien in ihrer Vielfältigkeit zu ihrem Recht kommen lassen. Und jede Institution, die strikt nach allgemeinen Regeln verfährt, gibt damit ihre Autonomie preis. Ganz gleich, ob sie nach dem Prinzip der absoluten Gleichheit verfährt oder den Zutritt zu ihr und den Aufstieg in ihr nach Seniorität, nach der alphabetischen Reihenfolge oder nach sonst einem ein für allemal festgelegten Grundsatz regelt, sie kann dem Einzelfall nicht gerecht werden; und außerdem wird sie ihre Traditionen, ihre Identität und ihre ursprünglichen Zielsetzungen aufgeben müssen. Denn das, was sie menschlich macht, ist die Kontinuität mit der Vergangenheit, gutartige Formen des Nepotismus, unberechenbare Großzügigkeit, Bevorzugung außer der Reihe und die Freiheit, im Geiste ihrer Begründer (wer immer sie auch gewesen sein mögen) Experimente anzustellen. Nutzbringender als ein rigider Antiritualismus wäre zweifellos die Möglichkeit, mit flexibleren institutionellen Formen zu experimentieren und die ihnen gemäßen Arten des rituellen Ausdrucks zu entwickeln.

Aber das würde bedeuten, daß man sich auf die Welt einläßt, mit ihrer Verderbtheit und Sündhaftigkeit in Berührung kommt, sich die Finger mit Äußerlichkeiten beschmutzt und auf die verachteten Formalitäten eingeht, statt die keimfreien Mysterien der reinen Verneinung zu verehren. Und so kommt es, daß die Theologen, die an sich unserem Denken präzisere und originellere Kategorien an die Hand geben sollten, ihre ganze Energie und ihr theologisches Rüstzeug darauf verwenden, sinnlose Rituale abzuschaffen und auch sonst die Forderungen der Antiritualisten auf jede erdenkliche Art zu erfüllen. Aber nach dem, was wir anhand unseres Grundschemas beobachtet haben, dürfte es kaum ihre eigentliche Berufung sein, einfach dem Zug der Zeit zu folgen.

10. Der Ausweg aus der Höhle

Platons Höhlen-Gleichnis, nach dem wir die Schatten an den Wänden der Höhle für wirkliche Dinge halten, ist heute wieder beliebt und aktuell. In verschiedenen Denkbereichen sieht es so aus, als ob es uns tatsächlich gelingen könnte, die unserem Wissen gesetzten Schranken zu durchbrechen. Und mit dieser Erwartung ist die Verheißung einer unerreichbaren Freiheit verbunden, der Freiheit von jeder Art Notwendigkeit. Sie wird vor allem von Künstlern und Literaten geäußert, von Leuten also, die heute die Aufgabe der Geistlichkeit übernommen haben und die Hüter der gesellschaftlichen Symbole sind. Sie sollten es besser wissen; denn in Wirklichkeit ist die platonische Höhle der Gesellschaftskörper, der uns durch das Bild des menschlichen Körpers vermittelt wird. Ein Künstler, der sich von den ihm so auferlegten Zwängen frei machen will, verhält sich etwa so wie ein Sprachphilosoph, der die uns von der Sprache gesetzten Schranken einfach ignorieren wollte. Tatsächlich dürfte es sich bei der Illusion vom Ausbruch in die Freiheit wohl eher um eine neue und womöglich sogar verschärfte Form der Gefangenschaft handeln. Basil Bernsteins Arbeiten lassen einige der Schranken erkennen, die uns durch unsere jeweilige Weltauffassung gesetzt sind. Die freie Betätigung unserer Fähigkeiten wird durch die uns vorgegebenen Ausdrucksmittel begrenzt. Es gibt Erfahrungsbereiche, die nur mit Hilfe eines bestimmten Sprachcodes durchsichtig gemacht werden können; das gleiche gilt auch für unsere sozialen Beziehungen, denn auch sie setzen jeweils bestimmte Sprachcodes voraus. Der Bereich der verfügbaren Sprachcodes ist für jedes Individuum ein entscheidender Bestandteil der ihm im Augenblick gegebenen sozialen Umwelt. Und eben weil es sich bei den Sprachcodes um Beschaffenheiten der Sozialstruktur handelt, scheinen wir es hier mit einer durchaus einseitigen kausalen Abhängigkeit zu tun zu haben. Wenn man Bernstein zu diesem Punkt befragte, würde er die Möglichkeit, die Codes in den Griff zu bekommen und uns

aus den uns von ihnen auferlegten Beschränkungen zu befreien, vermutlich gering einschätzen. Wie er es sieht, könnten in dieser Hinsicht positive Veränderungen wohl nur durch entsprechende Verschiebungen der Sozialstruktur ausgelöst werden: »Nach der These, die hier entwickelt werden soll, sind die bei der Formung bzw. Veränderung einer bestimmten Kultur entscheidenden Faktoren die Veränderungen der Sozialstruktur, und zwar infolge der Auswirkungen, die sie auf die Konsequenzen des Miteinandersprechens haben ... Welche Sprachcodes erzeugt werden, ist eine Funktion des Systems der sozialen Beziehungen. Die charakteristische Form einer bestimmten sozialen Beziehung hat einen selektiven Einfluß auf Inhalt, Zeitpunkt und Art dessen, was im Zusammenhang mit ihr gesagt wird ... Die Erfahrung der Sprecher kann durch die Art und Weise transformiert werden, wie unterschiedliche Sprachsysteme verschiedene Dinge als signifikant oder relevant erscheinen lassen. Dies ist ein soziologisches Argument, weil in ihm das Sprachsystem als Ergebnis der sozialen Beziehungen, allgemeiner gesagt: als Qualität der Sozialstruktur verstanden wird ...«[1]

Wenn wir diese These über den Bereich der Sprache hinaus auf die Kultur im ganzen anwenden, heißt das nicht unbedingt, daß wir die Gesellschaft als die Basis, als Unterbau, und die Kultur als Überbau, als bloßes Epiphänomen, betrachten. Nach Bernstein sind Sprache und soziale Beziehungen in gleicher Weise »Qualitäten der Sozialstruktur«, bei den letzteren gibt es zumindest einen kleinen Spielraum, innerhalb dessen man sich so oder anders verhalten kann, und Selektionen unter diesen sozialen Verhaltensoptionen im kleinen können zu Veränderungen des entsprechenden Sprachcodes führen. Jedenfalls würde Bernstein, wenn ich ihn recht verstehe, nicht bestreiten, daß es individuelle Kreativität und kulturelle Innovationen gibt, sie aber in erster Linie im Bereich der unmittelbaren Interaktion zwischen Personen suchen. Wenn man alle übrigen Kommunikationsmedien auf die gleiche Weise analysierte und ihren Effekt auf die Erfahrung der Angehörigen der Gesellschaft, die sie verwendet, mit in Rechnung stellte, brauchte man sich sicher nicht weiter vom Gespenst des sozialen Determinismus beunruhigen zu lassen. Denn bei dieser Betrachtungsweise sind beide, »Gesellschaft« und »Kultur«, Abstraktionen, Kategorien, die auf einen Prozeß angewendet werden, dessen Grundelemente Individuen sind, die miteinander umgehen. Außerdem kann man mit Hilfe des elaborierten Code den

[1] Basil Bernstein, 1965, S. 151.

Wert einer bestimmten Art von Sozialprozeß ermitteln, ferner die aus ihm abgeleiteten Codes sowie die Werte und Prinzipien, die beiden zugrunde liegen. Überhaupt ist ja dieses ganze Buch auf das Argument hin angelegt, daß der elaborierte Code seine Benutzer dazu anhalten sollte, sich auf sich selbst zu konzentrieren, die Werte, mit denen man operiert, zu überprüfen, eine Reihe von ihnen zu verwerfen und alle zur Verfügung stehenden positionalen Formen der Kontrolle und Kommunikation zu bejahen – weil dies als der einzige mögliche Weg erscheint, unser Wissen so einzusetzen, daß es uns von den Zwängen der uns vorgegebenen Weltauffassung befreit. Kein Mensch würde sich freiwillig für den elaborierten Code und das personale Kontrollsystem entscheiden, wenn ihm bewußt wäre, welche Keime der Entfremdung sie in sich enthalten. Bernstein bemerkt dazu, nachdem er einige der Vorteile des restringierten Codes aufgezählt hat, der den Menschen an seine Blutsverwandten und seine Gruppe bindet: »Veränderungen des Codes involvieren Veränderungen der *Mittel*, mit deren Hilfe soziale Identität und Wirklichkeit gebildet werden. Und dieses Argument besagt, daß es in den Erziehungsinstitutionen einer im Wandel begriffenen Gesellschaft spürbare Entfremdungstendenzen gibt . . .«[2]

Im Gegensatz dazu gestattet es der restringierte Code dem einzelnen, seine Identität als unmittelbar gegebenen Teil seiner sozialen Umwelt aufzufassen; personale und soziale Integration werden in einem erreicht. In dieser Situation ist zu erwarten, daß durch den symbolischen Gebrauch des menschlichen Körpers die solidarische Geschlossenheit des sozialen Körpers aktiv zum Ausdruck kommt. Was einem bei den Wohnungen der englischen Arbeiterklasse als erstes auffällt, ist der Versuch, trotz aller räumlichen Beengung abgeschlossene Privatbereiche zu schaffen. Der Respekt vor dem privaten Charakter der Körperfunktionen korrespondiert dem Respekt vor dem Unterschied zwischen gesellschaftlichen und privaten Anlässen. Dementsprechend sind die Räume auf der Rückseite des Hauses dem Kochen, dem Waschen und der Verrichtung der körperlichen Bedürfnisse vorbehalten, während die gute Stube auf der Vorderseite ausschließlich den gesellschaftlichen Anlässen dient und im übrigen funktionslos ist, weil man in der Wohnküche lebt. Dennoch ist dieser Raum keineswegs verschwendet: er ist gleichsam das Gesicht des Hauses, das gefaßt und lächelnd den übrigen Körper repräsentiert (und wenn man z. B. in Tränen ausbricht, muß man diesen

[2] Ibid., S. 168.

Raum denn auch eiligst verlassen). Zahlreiche Mittelschichtfamilien sind bestrebt, diese Barrieren zwischen öffentlichen und privaten Bereichen niederzureißen und in einem offenen, unstrukturierten Raum beieinanderzuleben, der treffend (und fatal) ihr unstrukturiertes personales Kontrollsystem zum Ausdruck bringt. In derartigen Familien dürfte es schwierig sein, das Bild der Gesellschaft und des Hauses dem Bild des Körpers anzugleichen; und wahrscheinlich ist es unter diesen Umständen für den einzelnen noch wesentlich schwieriger, in seine personale Identität symbolische Strukturen aufzunehmen, die ihn in seine Gesellschaft integrieren. Dementsprechend darf man erwarten, daß hier der Körper als eine fremde und äußerliche Hülle gilt, von der das Innere des Menschen sich befreien muß, als ein Etwas, dessen Nöte und Bedürfnisse man nicht zu ernst nehmen sollte und über das man hinauskommen muß, wenn es dem Individuum gelingen soll, sein persönlich-einmaliges Erlebenspotential zu verwirklichen. Mir scheint, Bernsteins Einsicht eignet sich vorzüglich, auf weite Bereiche unserer zeitgenössischen Kultur ein Licht zu werfen. Entfremdung und Integration involvieren eine ganz unterschiedliche Verwendung des Körpers als Medium des symbolischen Ausdrucks. Könnte es legitim sein, diese unterschiedlichen Verwendungsweisen als unterschiedliche Codes zu betrachten, die aus unterschiedlichen sozialen Systemen abgeleitet sind?

Meine Überlegungen in diesem Buch sind durch Bernsteins Arbeiten wesentlich bestimmt worden; aber ich kann nicht behaupten, daß es mir bereits gelungen wäre, Bernsteins Analyse der Sprachcodes auf andere Symbolsysteme zu übertragen. Es ist nicht einfach, ein Spektrum der Ritualformen aufzustellen, das von relativ restringierten bis zu elaborierten reicht (was nach Bernstein bei anderen Medien ebenso möglich sein müßte wie bei der Sprache). Vielleicht wäre es ein brauchbarer Ansatzpunkt, wenn man die Möglichkeit betrachtete, den symbolischen Ausdruck mehr und mehr von der Aufgabe, den einzelnen in Beziehung zu seiner Gesellschaft zu setzen, abzulösen, bis es zum Ausdrucksmittel seiner persönlich-einmaligen Belange geworden ist. Das erinnert an Lowies Verweis auf die Religion der Crow-Indianer, die der Durkheimschen These widerspricht, daß es sich bei Religion immer und wesentlich um ein Kollektiverleben handelt. Wie muß eine primitive Sozialstruktur beschaffen sein, die ihre Symbolformen von der Durkheimschen Aufgabe – sie als Sozialstruktur zu stabilisieren – entlastet? Diese Fragestellung legt den Gedanken nahe, daß es um den Vergleich zwischen Systemen geht, die ihre Angehörigen in immer geringerem Maße auf

eine allgemeinverbindliche Moral verpflichten: Je schwächer die sozialen Zwänge werden, desto freier wird der einzelne. Aber diese Vergleichsdimension würde nur den Rückgang der Kontroll- und moralischen Aspekte des restringierten Codes in einer Reihe von Sozialsystemen sichtbar werden lassen; und wir müßten immer noch nach etwas Ausschau halten, was der Arbeitsteilung in unserem System entspricht, nach einem Faktor, der eine zunehmende Ausarbeitung des Ausdrucksmediums in Richtung auf universelle Anwendbarkeit und syntaktische Flexibilität bewirkt. Dieser Faktor würde das Bedürfnis hervorrufen, miteinander zu kommunizieren, ohne einen Fundus von Grundannahmen als selbstverständlich vorauszusetzen. Ein in diesem Zusammenhang interessantes Beispiel ist die von Robert Dixon beschriebene »Schwiegermutter-Sprache« der Eingeborenen am Tully River. In dieser respektbetonten Sprachform, die man verwendet, um mit seiner Schwiegermutter zu sprechen, wird die erwünschte soziale Distanz durch Verwendung gattungshaft-allgemeiner statt konkret bezeichnender Wörter zum Ausdruck gebracht: »So gibt es in der Alltagssprache etwa ein Dutzend Ausdrücke für verschiedene Sorten von Insektenlarven ... jedoch keinen Ausdruck für den allgemeinen Begriff ›Insektenlarve‹. Für die Schwiegermutter dagegen gibt es nur das Gattungswort ...«[3] Aber das ist schon wieder ein sprachliches Beispiel. Und es wäre möglicherweise eine gar nicht zu bewältigende Aufgabe, eine Analyse averbaler Rituale vorzunehmen, um zu sehen, ob in ihnen die mehr partikulären und die mehr universellen Symbole so organisiert sind, daß sie unterscheidbaren rituellen Codes oder sogar Abstufungen zwischen solchen zugeordnet sind. Einiges an den ästhetischen Aktivitäten bestimmter Gesellschaften auf Neuguinea – wo die Kunst, wie alles übrige, dem Wettkampf zwischen Individuen dient – erinnert z. B. sehr an den elaborierten Code. Das ist eine Frage, mit der sich Experten für primitive Kunst beschäftigen sollten – meiner persönlichen Kompetenz entzieht sie sich, und außerdem ist das Interesse am Aufspüren restringierter und elaborierter Codes im Ritual mit dieser Fragestellung natürlich noch längst nicht erschöpft. Hier geht es mir in erster Linie um die Vielfalt der restringierten Codes.

Nach Bernstein gibt es eine solche Vielfalt. Und wie wir uns erinnern, bin ich bei meiner Klassifikation der Weltauffassungen von vier Gesellschaftstypen ausgegangen (s. S. 191 ff.): der Gesellschaft mit starkem Klas-

[3] R. Dixon, 1968, S. 653 f.

sifikationsgitter und ebenfalls starkem Gruppendruck, also dem begrenzten Typ, der auf der vertikalen Achse unseres Schemas weit oben einzuordnen ist, zweitens von der deutlich begrenzten, sonst aber unstrukturierten Gesellschaft, dem Typ der »Kleingruppe«, und dem Gesellschaftstyp mit starkem Klassifikationsgitter, bei dem ich die Führerpersönlichkeiten und die Masse ihrer Anhänger als jeweils einen Vergesellschaftungstyp – also drei und vier – gerechnet habe. Wenn wir für den Augenblick von diesen beiden letzten Typen absehen, haben wir es mit zwei Systemen zu tun, denen die deutliche Abgrenzung nach außen gemeinsam ist. Sind in den beiden zuzuordnenden symbolischen Gehalten des menschlichen Körpers zwei unterscheidbare eingeschränkte Codes erkennbar? Für das religiöse Denken des ersten Typs dürfte der Körper den Brennpunkt und das Symbol des Lebens schlechthin bilden, die symbolische Nahrungsaufnahme ein weit ausgeführtes positives Thema darstellen und das Bild des sozialen dem des physischen Körpers so weit assimiliert sein, daß beide gemeinsam den Bezugspunkt der Identität des Individuums innerhalb eines strukturiert-begrenzten Systems bilden. Beim zweiten Typ der strukturlosen Begrenztheit, der Gruppe ohne Klassifikationsgitter, dürfte der Körper ein von vielerlei Ängsten umgebenes Objekt sein, die Furcht vor Schwächung und Vergiftung ein dominantes Thema bilden und die rituellen Praktiken vorwiegend die Aufgabe der – physischen und sozialen – Therapie haben. Hier liegen also, wie ich behaupten würde, tatsächlich zwei unterschiedliche Arten von restringiertem Code vor, deren gemeinsame Aufgabe darin besteht, zwischen dem einzelnen und seiner Gesellschaft durch Manipulation des Bildes vom menschlichen Körper zu vermitteln. Jeder dieser beiden Codes erlegt der Wahrnehmung und damit auch den Wahlmöglichkeiten des einzelnen bestimmte Einschränkungen auf, enthält präcodierte Reize und Reaktionen, die das Wissen des einzelnen von seinem Körper entscheidend bestimmen, und trifft eine Auswahl unter den Reaktionsmöglichkeiten auf bestimmte Formen des körperlichen Ausdrucksverhaltens – immer unter dem leitenden Gesichtspunkt, daß die Aufgabe des Codes darin besteht, den einzelnen in seine Gesellschaft zu integrieren.

Bei beiden Gesellschaftstypen sind Subsysteme denkbar, die weniger umfassend und der Gesellschaft im ganzen entfremdet sind. In ihnen tritt eine neue Form von restringiertem Code in Kraft. Der Körper gilt immer noch als Abbild der Gesellschaft, aber irgendwo in ihm gibt es etwas, was seine Herrschaft nicht akzeptiert. Ich meine, daß der Körper als symbolisches Ausdrucksmedium auch einem restringierten Code

dienstbar gemacht werden kann, der die Entfremdung eines Subsystems von der Gesellschaft im ganzen zum Ausdruck zu bringen und gleichzeitig zu verstärken vermag. In diesem Code werden die Bedürfnisse des Körpers und der Gesellschaft geringschätzig behandelt, Körperpflege, Gesundheitspflege und die Nahrungsaufnahme gelten als sekundär gegenüber anderen, nicht-körperlichen Bedürfnissen. Der Körper wird als etwas Verächtliches und im Grunde Überflüssiges behandelt; das Bewußtsein wird vorstellungsmäßig von seinem physischen Träger abgelöst und als unabhängiger Wert betrachtet. Die experimentierende Bewußtseinsveränderung gilt als persönlichste und intimste Form des Erlebens und wird gerade deshalb emphatisch gebilligt, weil sie für die Gesellschaft im ganzen nichts leistet. Der Zwiespalt zwischen Geist und Materie wird zum dominierenden Thema.

Von der Annahme aus, daß es einen restringierten Code der Entfremdung gibt, eröffnet sich die Möglichkeit einer kühnen Synthese zwischen der Durkheimschen Religionsanalyse und den Lösungsmöglichkeiten theologischer Kontroversen, die in der Geschichte des Christentums, des Islams, des Buddhismus und des Hinduismus aufgetreten sind. So hat z. B. Edmund Leach[4] versucht, die in verschiedenen Kulturen auftretenden Dogmen über die Jungfrauengeburt (ein Zentralthema des Christentums) mit den jeweils gängigen Vorstellungen über die Möglichkeiten des Umgangs zwischen Göttern und Menschen in Beziehung zu setzen. Er selbst deutet an, daß er angesichts der Komplexheit des Problems mit den von ihm aufgestellten Korrelationen nicht zufrieden ist; und tatsächlich ist denn auch nicht so sehr sein strikt soziologischer Ansatz interessant als vielmehr sein Versuch, die kulturellen Vorstellungsmuster aufzuzeigen, in die sich die Vorstellung eines göttlich-menschlichen Zeugungsaktes einpassen läßt. Das größte Verdienst dieser Abhandlung liegt in dem Nachdruck, mit dem Leach darauf hingewiesen hat, daß sich hinter der Streitfrage, ob eine Vermischung des göttlichen und menschlichen Wesens möglich ist oder nicht, gewisse Grundvorstellungen über die Beschaffenheit der physischen und metaphysischen Kräfte im Universum verbergen. Und wo, so muß man im Anschluß daran fragen, entstehen diese Grundvorstellungen über das Verhältnis zwischen physischen und anderen Kräften? Durkheims berühmte These, daß die Gesellschaft Gott sei, besagt, daß in jeder Kultur, wo die Gesellschaft überhaupt ein Bild von sich selber hat, diesem Bild der Charakter

[4] Edmund Leach, 1966.

des Sakralen zukommt und daß sich umgekehrt die Idee Gottes nur aus der Idee von der Gesellschaft herleiten kann. Aus dem ersten Teil dieser These folgt, daß die Entfremdung von der Gesellschaft ihren Ausdruck darin findet, daß man ihrem ideellen Bild den Charakter des Sakralen nimmt, und aus dem zweiten folgt, daß die Idee Gottes von ihrem Thron im Zentrum der Macht heruntergehoben und ins Innere der kleinen, durch persönliche Beziehungen untereinander verbundenen Gruppe der Entfremdeten verlagert wird, d. h. daß Gott seine unnahbare Majestät verliert und zu einem intimen Freund wird, mit dem man direkt und ohne institutionalisierte Formalitäten ins Gespräch kommen kann. Diese Umdeutung versteht sich eigentlich von selbst, und Hand in Hand mit ihr geht eine Verschiebung im Gebrauch des Körpers als Ausdrucksmedium für das Sakrale: Nicht mehr das Äußere gilt es reinlich und in Ehren zu halten, sondern nur und ausschließlich das Innere. Und ich möchte nun im Anschluß daran die These aufstellen, daß philosophische Kontroversen über das Verhältnis zwischen Körper und Geist bzw. Geist und Materie als »Aussagenkonzentrate« über das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft zu verstehen sind.

Derartige Kontroversen flammen von Zeit zu Zeit auf und verlöschen wieder; und vielleicht läßt sich nicht eindeutig feststellen, weshalb sie in bestimmten historischen Augenblicken aktuell sind und in anderen nicht. Aber ich vermute, daß sie als relevante Metaphern nur dann auftreten, wenn das Verhältnis einer entfremdeten Untergruppe zur Gesellschaft im ganzen zu einem akuten politischen Problem geworden ist. Der Leib bzw. »das Fleisch« vertritt in diesen theologischen Kontroversen für das Ganze der Gesellschaft, während der Geist für das Individuum, den einzelnen Angehörigen der betreffenden Untergruppe steht; und wenn man sich darauf festlegt, daß die Debatte mit diesen Begriffen geführt werden soll, ist das gleichbedeutend mit der Übernahme eines restringierten Sprachcodes, der von allen Beteiligten verstanden wird, der eine Auswahl unter den möglichen symbolischen Zusammenhängen vorgibt und die Zulässigkeit von Urteilen nach den ihm inhärenten Wertungen bemißt. Wenn man dem Geistigen den Vorrang vor dem Materiellen einräumt, ist das gleichbedeutend mit dem Vorrang der Freiheit des einzelnen und dem politischen Eintreten für seine Befreiung von lästigen Zwängen. Wenn man dagegen den Standpunkt vertritt, daß der Geist nur durch die Materie hindurch wirksam werden kann, daß die Verwirklichung spiritueller Werte materielles Handeln voraussetzt und daß Körper und Geist eine unauflösliche Einheit bil-

den – mit einem Wort: daß Geist und Materie notwendigerweise miteinander vermischt sind –, impliziert das, daß der einzelne von Natur aus seiner Gesellschaft untergeordnet ist und nur innerhalb der von ihr vorgegebenen Formen frei sein kann. Wer so denkt, ist bereit, dem Fleisch den Charakter des Sakralen einzuräumen, während seine Opponenten schon die Vorstellung einer physischen Vereinigung von Menschlichem und Göttlichem für Blasphemie halten.

Als Anthropologe darf man sich nie auf die Annahme einlassen, daß die Symbole, die die Standpunkte in einer theologischen Kontroverse markieren, willkürlich gewählt sind. Sie haben natürlich die Funktion, die Verschiedenheit der umstrittenen Standpunkte sichtbar werden zu lassen, aber darüber hinaus bringen sie auch etwas von der Gesamtsituation der Gesellschaft zum Ausdruck. Man kann als Anthropologe nur bewundern, wie treffend die Revolte gegen die herrschende Kirchenverfassung seinerzeit in der Lehre zum Ausdruck gekommen ist, daß Gott unmöglich Fleisch geworden sein könne. Damals, während der ersten Jahrhunderte des Christentums, als noch um die endgültige Fassung seiner Dogmen gerungen wurde, war das Wesen der zweiten Person der Trinität einer der am heftigsten umstrittenen Punkte, bis sich schließlich als der orthodoxe Standpunkt zum Problem der Inkarnation die Auffassung durchsetzte, daß sie eine vollkommene Vermittlung von Geist und Materie beinhaltet: Wie das Glaubensbekenntnis von Nizäa besagt, ist Christus ganz Mensch und ganz Gott und beides auf geheimnisvolle Weise in einer Person. Demgegenüber waren sich die Häretiker des dritten und vierten Jahrhunderts, nach denen Christus entweder ein bloßer Mensch und nicht wirklich Gott gewesen war, oder aber kein wirklicher Mensch, sondern eine von Gott ausgesandte Emanation, einig darin, daß zwischen Geist und Materie eine unüberbrückbare Kluft bestehen mußte. Und beide Abweichungen von der orthodoxen Inkarnationslehre hätten – wenn sie sich durchgesetzt hätten – der christlichen Botschaft etwas von ihrer Einzigartigkeit genommen. Vielleicht ist es auf den ersten Blick nicht einleuchtend, daß beide Häresien auf je ihre Weise den Geist über die Materie erheben und damit die philosophische Grundeinstellung zum Ausdruck bringen, die – wenn man sich konsequent an Durkheims Ansatz hält – der Distanzierung von und Revolte gegen die bestehenden gesellschaftlichen Formen das Wort redet. John Henry Newman hat in seiner Studie über den Arianismus[5] in dieser

[5] John Henry Newman, 1901.

Häresie kaum mehr als eine Technik der Revolte gesehen; die Streitlust, die die Häresiarchen gegenüber den etablierten Autoritäten an den Tag legten, schien ihm dafür zu sprechen, daß der Gegenstand des Streits fast schon gleichgültig war, die dogmatischen Differenzen nur eine sekundäre Rolle spielten. Für den Historiker, der die Entwicklungen über längere Zeitspannen hinweg im Auge hat, dürfte diese These sicher nicht so ohne weiteres überzeugend erscheinen; denn schon der Arianismus selbst hat sich ja z. B. rasch von einem Standpunkt, der im restringierten Code der Entfremdung vorgetragen wurde, zur offiziellen, im restringierten Code der Integration formulierte Lehre verwandelt, als Kaiser Constantius an die Macht kam, den Arianismus zur orthodoxen Lehre im Römischen Reich und sich selber zum Stellvertreter Gottes auf Erden ausrief. Als alle wichtigen Bischofssitze mit Arianern besetzt waren, unterschieden sich deren Lehrmeinungen nur noch in winzigen Details von denen, die sie auf dem Höhepunkt der Kontroverse so erbittert bekämpft hatten; und der Inhalt der Auseinandersetzung reduzierte sich auf Loyalitätsbekundungen gegenüber der einen oder anderen Seite.

Die indische Religion ist so komplex, daß sich unsere These auch an ihr nur schwer nachweisen lassen dürfte. Was als ihr auszeichnendes Merkmal gilt, die Verwendung der körperlichen Reinheit als Symbol der hierarchischen Schichtung und der bestehenden Gruppenschranken, ist tatsächlich ja nur das natürliche, körpergebundene Symbolsystem selbst, dessen Bedeutung in Indien offenbar ein anderswo nie erreichtes Ausmaß erreicht hat. Um die spezifische Entwicklung des Hinduismus zu erklären, muß man also auf den Unterschied zwischen gesellschaftlicher Hierarchie und politischer Macht zurückgreifen, der nach Louis Dumont[6] den Schlüssel zum indischen Kastensystem bildet. Bei den oberen, von der politischen Macht ausgeschlossenen Rängen der Hierarchie ist das naheliegende Kommunikationsmedium ein restringierter Code der Entfremdung, in dem Geist und Materie getrennt und die Oberkaste mit den ätherischsten, unkörperlichsten Symbolen umgeben wird, die sich gerade noch mit dem materiellen Wohlbefinden vereinbaren lassen. Die Praktiken der weltentsagenden Asketensekten bieten sich unter diesen Umständen zwangsläufig als Statussymbole der im Gegensatz zur Herrscherkaste stehenden Brahmanen an; und der Vorrang des Vegetariertums bei Göttern und Menschen ist ein natürlicher Ausdruck der Abwen-

[6] Louis Dumont, 1966, S. 91 ff.

dung von äußerlich-materiell vermittelten Formen der Religiosität und der Hinwendung zu jener religiösen Innerlichkeit, die schon immer die Prediger ausgezeichnet hat, die sich von ihrer zeitlichen Verantwortlichkeit gelöst haben. Wenn nun aber die niederen Kasten versuchen, sich mit Hilfe dieses Codes wechselseitig über ihren Status zu verständigen, können sie den in ihm vorausgesetzten inneren, spirituellen Wandel nicht mitvollziehen, weil es ihnen nicht freisteht, sich von ihren lokalen und politischen Anliegen zu emanzipieren. Und so kommt es, daß der Gestus der Weltentsagung einen spektakulär materiellen Gehalt annimmt, daß die formale Spiritualität sich nicht von ihren materiellen Ausdrucksformen ablösen läßt und handfest irdisch-politischen Zwekken dienstbar gemacht wird. Die hochentwickelte Körpersymbolik auf dem indischen Subkontinent geht zweifellos auf die prononcierte »Staatsfreiheit« der offiziellen Kirche zurück, die ihre Wurzeln in der Trennung zwischen gesellschaftlich-religiöser Hierarchie und politischer Macht hat. Und umgekehrt dürfte die spezifische dogmatische Entwicklung der römisch-katholischen Kirche damit zusammenhängen, daß ihre Hierarchie relativ früh zur Teilhabe an der politischen Macht gekommen ist. Womit ich allerdings keineswegs behaupten möchte, daß rituelle Formen von politisch-ideologischen Interessen geprägt werden. So wie ich es sehe, entwickeln sich derartige Codes aus anfänglich ganz unscheinbaren Entscheidungen darüber, wer wann wie mit wem umgeht; und diese Interaktion zwischen Lehrmeinungen und sozialen Formen entwickelt dann im Lauf der Zeit jenen Impuls, der die Symbol-Umwelten ausbildet, die spätere Generationen als gegeben vorfinden. Wie stark jedoch auch immer der Zwang sein mag, den diese Symbol-Umwelten und -Medien auf die Entscheidungen späterer Generationen ausüben, sie können – gerade weil es sich bei ihnen um Systeme handelt – zerbrochen werden, sobald an einer beliebigen Stelle eine Bresche in sie geschlagen worden ist, und das erklärt z. B. die Anfänge des Protestantismus und die Wandlungen des Kastensystems.

C. G. Jung hat das Bestreben getadelt, die Symbolarmut der protestantischen Tradition aufzugeben, um sich in die »Prunkgewänder« orientalischer Religiosität zu hüllen. Auf eine Weise, die erkennen läßt, wie sehr er selbst sich sein Urteil von einem restringierten Code der Entfremdung hat diktieren lassen, spricht er von der inneren Konsequenz und dem Sinn des Bildersturms, der die alten Symbole als »Nichtsnutzigkeiten« aus dem Bewußtsein ausgeräumt hat, und betrachtet die Hinwendung zu fremdartigen religiösen Symbolen mehr oder weniger als

Verrat an dieser Entwicklung: »Wenn man nun versuchte, seine Blöße mit orientalischen Prunkgewändern zu verhüllen, wie es die Theosophen tun, so würde man seiner eigenen Geschichte untreu. Man wirtschaftet sich nicht erst zum Bettler hinunter, um nachher als indischer Theaterkönig zu posieren. Weit besser schiene es mir, sich entschlossen zur geistlichen Armut der Symbollosigkeit zu bekennen, anstatt sich ein Besitztum vorzutäuschen, dessen legitime Erben wir auf keinen Fall sind...«[7]
Tatsächlich aber handelt es sich bei dieser theosophischen Hinwendung zum Exotischen weder um eine logische Inkonsequenz noch um einen Verrat an den protestantischen Prinzipien, sondern um einen ganz natürlichen Evolutionsvorgang. Denn ein Europäer, der sich den orientalischen Lehren zuwendet, ist ein Europäer, der die christliche Botschaft ablehnt, daß Gott Fleisch geworden ist. Und das ist nur konsequent; denn der gleiche gesellschaftliche Prozeß, der die Wandlung beim Meßopfer anstößig erscheinen ließ, muß früher oder später auch zur Ablehnung der Inkarnation führen. In dem Maße, in dem eine Gesellschaft aus Individuen besteht, die nicht durch starke Bande der Solidarität miteinander verbunden sind, wird ihre Kultur von einem romantischen Glauben an die Trennbarkeit des reinen Geistes von der unreinlichen Materie beherrscht sein, von der emphatischen Hinwendung zum Geist und der emphatischen Abwendung von der Materie.
Vielleicht ist es uns in diesem Jahrhundert gelungen, die subjektiven Vorbedingungen unserer Erfahrung zu durchschauen. Ganz gewiß jedenfalls ist die Möglichkeit einer derartigen Selbsterkenntnis gegeben. Aber die praktische Schwierigkeit, diese Einsicht auch durchzuhalten, hat sich nicht verringert. Lévi-Strauss hat in seinen Arbeiten zu zeigen versucht, wie das Unbewußte in sozialen Formen zum Ausdruck kommt. So betrachtet er z. B. das »Hälftensystem«, bei dem Gesellschaften sich in »Hälften« aufteilen, zwischen denen Frauen als Heiratspartner ausgetauscht werden, als bildhaften Ausdruck für die natürliche Neigung des menschlichen Geistes zu immer weiterer Unterteilung.[8] Die weltweite Verbreitung des Hälftensystems, sein Auftreten schon bei den einfachsten und kleinsten Gesellschaften und seine erstaunliche Zählebigkeit legt den Gedanken nahe, daß wir es hier gleichsam mit einem Objekt einer sozialen Archäologie zu tun haben und daß wir, wenn wir die prägende Kraft verstehen, die es auf die Angehörigen der von ihm

[7] C. G. Jung, 1954, S. 19.
[8] Claude Lévi-Strauss, 1968 a, S. 132 f.

beherrschten Gesellschaften ausübt, in eine Tiefenschicht der menschlichen Vorgeschichte eindringen, die mit dem Spaten nie zu erreichen sein wird. Möglicherweise geht selbst der Gegensatz zwischen Kultur und Natur auf diese binären Unterscheidungen unserer höhlenbewohnenden Vorfahren zurück, und ebenso all die übrigen Unterscheidungen, auf denen unsere Sprache aufbaut, möglicherweise haben sie ihre Gesellschaft nach dem Bild des Geistes geformt – jedenfalls ist das die These, die von Lévi-Strauss implizit vertreten wird.

Glücklicherweise unterliegen wir im Augenblick nicht einem schöpferischen Drang, der dualistische Organisationen hervorbringt; und unsere Gesellschaft ist nicht in das Hälftensystem eingezwängt. Aber wenn wir uns durch das Hälftensystem in seiner Zählebigkeit nicht vor der Macht unserer eigenen unbewußten Geistestätigkeiten gewarnt fühlen, haben wir eine wichtige Lektion unserer Vorgeschichte nicht gelernt. Denn die Widerstandsfähigkeit des Hälftensystems beweist, wie schwierig es ist, den einmal geschlossenen Kreis zwischen den Impulsen unseres Unbewußten und den ihnen korrespondierenden Ausdrucksformen zu unterbrechen. Viele von uns haben verständnisinnig über die Grafitti gelächelt, die während der Maiunruhen 1968 auf den Wänden des Quartier Latin zu sehen waren, etwa »La honte est contre-Révolutionnaire« oder »Le discours est contre-Révolutionnaire«. Aber Intellektuelle versäumen allzu leicht, ihr eigenes Verhalten in dem gleichen Licht zu sehen wie das der Aufständischen, die das Straßenpflaster aufreißen. »Plus je fais la Révolution, plus j'ai envie de faire l'amour.« Unsere Reformbischöfe und radikalen Theologen – von den marxistischen Utopisten ganz zu schweigen – werden sich auf die Dauer der Einsicht öffnen müssen, daß ihre doktrinäre Weitherzigkeit, ihre kritische Auflösung der bisher geltenden Kategorien und ihre Angriffe auf intellektuelle und administrative Unterscheidungen das Produkt einer analogen Gesellschaftserfahrung sind. »Ohren haben Wände« hieß eine andere Pariser Wandkritzelei, die offensichtlich auf vergebliche Bitten und harthörige Abweisungen gemünzt war. Es ist hier nicht der Ort, um zu urteilen, ob und inwieweit diese Feststellung damals politisch treffend war. Aber man könnte aus ihr eine allgemeine Aussage der Wahrnehmungspsychologie bilden, und die würde heißen: »Ohren *müssen* Wände haben.« Die Legitimität muß das Gewand der Magie tragen; Wörter müssen zu Dingen gemacht werden; Sperren, Einzäunungen und Abteilungen sind eine unerläßliche Vorbedingung der Erkenntnis. Wir müssen in unserem Denken das destruktive Potential des natürlichen Symbolsystems be-

rücksichtigen, das sich sowohl im Niederreißen wie im Aufrichten von Kategorienschranken auswirken kann.

Um zu unserem Ausgangsthema zurückzukehren: Was heute als Antiritualismus in Erscheinung tritt, markiert die Ersetzung einer Garnitur natürlicher Symbole durch eine andere, den Übergang von einem restringierten Code zu einem neuen. Und daraus können wir zwei Lehren ziehen: Erstens darf man sich bei der Beurteilung gesellschaftlicher Situationen den Blick nicht vom Zwang der natürlichen Symbole verstellen lassen, und zweitens muß man fragen, welchen Gebrauch religiöse Gemeinschaften von der Möglichkeit machen, ihre Botschaft mit Hilfe des natürlichen Symbolsystems zu formulieren. Zum ersten Punkt wäre festzustellen, daß nur der elaborierte Code über die analytische Leistungsfähigkeit verfügt, die wir zur objektiven Beurteilung sozialer Formen brauchen, und daß man sich vor den subjektiven Einstellungen hüten muß, die sich der Symbolik des körperlichen Ausdrucks bedienen.

Und zum zweiten müssen wir feststellen, daß es den Predigern des Christentums heute nicht gelingen will, ein Verhältnis zu den körperlich manifestierten Sinngehalten zu finden, daß sich hier der elaborierte Code zu weitgehend durchgesetzt hat. Vielleicht ist aber auch der Altersunterschied zwischen den Autoritätsträgern und denen, die unmittelbaren Kontakt zu den Gläubigen haben, schuld daran, daß gerade im Bereich der Religion Symbole vernachlässigt werden, die man in anderen Bereichen spontan und unbefangen aufgreift. Denn gerade die religiösen Themen, die die Radikalgesinnten vor einem halben Jahrhundert am meisten abgestoßen haben, werden heute auf der Bühne, in der Literatur und in den bildenden Künsten aufgegriffen und zu einem säkularisierten Symbolsystem verwoben. Wir sollten uns fragen, warum die mittlerweile altgewordenen Radikalen sich vom Gedanken der Entsagung, von der unbefangen sexuellen Bildlichkeit der Mystiker und von der widervernünftigen Lehre von der Auferstehung des Fleisches abgestoßen fühlten und warum die jungen Radikalen von heute den Körper geringschätzen, Mystiker lesen und sich vom Nichtrationalen angezogen fühlen. Sehr wahrscheinlich dürfte der entscheidende Unterschied in der Einstellung zur politischen Macht liegen: die alten Radikalen strebten sie an, die jungen lehnen sie ab. Die Kirchen sollten sich Sorgen machen, ob ihnen auch niemand die Kleider stiehlt, während sie im Strom der ethischen Sensibilität mitschwimmen. Denn bei der Dichotomie zwischen Geist und Materie, die wir heute vor uns sehen, haben

wir es mit einer entschiedenen Bejahung der spirituellen Werte zu tun. Und deshalb täten sie gut daran, wenn sie den Hinweis auf die elementaren sozialen Pflichten zu der Fülle von Symbolen in Beziehung setzten, die in der Geschichte des Christentums Bestandteile des auf die spirituellen Werte ausgerichteten restringierten Codes gewesen sind: zum *corpus mysticum*, zur Gemeinschaft der Heiligen, zum Tod, zur Auferstehung, zum ewigen Leben und zum Zungenreden.

Anhang

Literaturverzeichnis

Aberle, David — (1966) *The Peyote Religion among the Navaho*, Aldine, London.

Auerbach, Erich — (1958) *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Francke, Bern.

Barth, Fredrik — (1964) *Nomads of South Persia; The Basseri of the Khamseh Confederacy*, Allen & Unwin, London.

Barthes, Roland — (1967) *Writing Degree Zero*, Jonathan Cape, London; dt. Ausg.: *Am Nullpunkt der Literatur*, Claasen, Hamburg 1959.

Barton, R. F. — (1919) ›Ifugao Law‹, in: *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 15, 1, S. 186 ff.

(1922) ›Ifugao Economics‹, in: *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 15, 5, S. 385–446.

(1946) ›The Religion of the Ifugaos‹, in: *Memoirs of American Anthropological Association*, Nr. 65.

(1949) ›The Kalingas: Their Institutions and Custom Law‹, in: *University of Chicago Publications in Anthropology; Social Anthropology Series*, University of Chicago Press, Chicago.

Berger, Peter L., und Thomas Luckmann — (1966) *The Social Construction of Reality; A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday, New York; dt. Ausg.: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit; Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Reihe ›Conditio humana‹, S. Fischer, Frankfurt am Main 1969.

Bernstein, Basil (1958) ›Some Sociological Determinants of Perception‹, in: *British Journal of Sociology*, 9, S. 159 u. 174.

(1959) ›A Public Language – Some Sociological Implications of a Linguistic Form‹, in: *British Journal of Sociology*, 10, 311–326.

(1962) ›Linguistic Codes, Hesitation Phenomena and Intelligence‹, in: *Language and Speech*, 5, 1, Okt.-Dez., S. 31–46.

(1964) ›Social Class and Psycho-therapy‹, in: *British Journal of Sociology*, 15, S. 54–64.

(1965) ›A Socio-Linguistic Approach to Social Learning‹, in: J. Gould (Hrsg.), *Penguin Survey of the Social Sciences*, Penguin, London.

(1970) ›A Social-Linguistic Approach to Socialisation‹, in: J. Gumperz und D. Hymes (Hrsg.), *Directions in Socio-Linguistics*, Holt, Rinehart & Winston, New York.

(1971) *Class, Codes, and Control*, Bd. 1, in: *Theoretical Studies towards a Sociology of Language*, Routledge & Kegan Paul, London.

Bernstein, Basil, H. L. Elvin und R. S. Peters (1966) ›Ritual in Education‹, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society*, Reihe B, Biological Sciences, Nr. 772, Bd. 251, S. 429–436.

Braddon, R. (1965) *Roy Thomson of Fleet Street*, Collins, London.

Brown, Peter (1967) *Augustine of Hyppo*, Faber & Faber, London.

Bulmer, Ralph (1967) ›Why Is the Cassowary not a Bird?‹, in: *Man*, N. S. 2, 1, S. 5–25.

Burridge, Kenelm (1960) *Mambu, a Melanesian Millennium*, Methuen, London.

(1965) ›Tangu, Northern Madang District‹, in: P. Lawrence u. M. J. Meggitt (Hrsg.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, Oxford University Press, London.

Buxton, Jean (1958) ›The Mandari of the Southern Sudan‹, in: J. Middleton u. D. Tait (Hrsg.), *Tribes without Rulers*, Routledge & Kegan Paul, London.

Buxton, Jean (Forts.) (1963) *Chiefs and Strangers*, Clarendon, Oxford.

(1963 b) ›Mandari Witchcraft‹, in: J. u. E. Winter (Hrsg.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Routledge & Kegan Paul, London.

(1968) ›Animals, Identity and Human Peril; Some Mandari Images‹, in: *Man*, N. S. 3, 1, S. 35–49.

Calley, Malcolm (1965) *God's People; West Indian Pentecostal Sects in England*, Oxford University Press for Institute of Race Relations, London.

Clark, Francis (1960) *The Eucharistic Sacrifice and the Reformation*, The Newman Press, London.

Coad, F. Roy (1968) *A History of the Brethren Movement*, Paternoster Press, London.

Cohn, Norman (1957) *The Pursuit of the Millennium*, Secker & Warburg, London.

(1962) ›Mediaeval Millenarism; Its Bearings on the Comparative Study of Millenarian Movements‹, in: Sylvia Thrupp (Hrsg.), *Millennial Dreams in Action*, Mouton, Den Haag.

Coppet, Daniel de (1968) ›Pour une étude des échandes cérémoniels en Mélanésie‹, in: *L'homme*, 8, 4, S. 45–47.

Cox, Harvey (1969) *Stadt ohne Gott?*, Evang. Buchgemeinde, Stuttgart.

Dixon, R. (1968) ›Correspondence: Virgin Birth‹, in: *Man*, N. S. 3, 4, S. 653 f.

Douglas, Mary (1963) *The Lele of the Kasai*, Oxford University Press, London.

(1966) *Purity and Danger; An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, London.

(1968 a) ›Pollution‹, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan and the Free Press, New York, Bd. 12, S. 336–342.

(1968 b) ›The Relevance of the Tribal Studies‹, in: *Journal of Psychosomatic Research*, 12, S. 1.

(1968 c) ›Social Control of Cognition; Factors in Joke Perception‹, in: *Man*, N. S. 3, 3, S. 361–367.

Duchesne-Guillemin, L. (1958) *The Western Response to Zoroaster; Ratanbei Katrak Lectures,* Clarendon, Oxford.

Dumont, Louis (1966) *Homo Hierarchicus – essai sur le système des castes,* Gallimard, Paris.

Durkheim, Emile (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris.

Durkheim, Emile, und M. Mauss (1903) *Primitive Classification,* Cohen & West, London 1963.

Epistemon (1968) *Ces Idées qui ont ébranlé la France,* Fayard, Nanterre.

Evans-Pritchard, E. E. (1940 a) *The Nuer, a Description of the Modes of Livelihood and Political Institution of a Nilotic People,* Clarendon, Oxford.

(1940 b) ›The Nuer of the Southern Sudan‹, in: M. Fortes und E. E. Evans-Pritchard (Hrsg.), *African Political Systems,* Oxford University Press, London.

(1956) *Nuer Religion,* Clarendon, Oxford.

Fanon, Frantz (1969) *Die Verdammten dieser Erde,* Rowohlt-Taschenbuch (rororo aktuell 1209–1210), Rowohlt, Reinbek b. Hamburg.

Firth, R. (1967) *Tikopia Ritual and Belief,* Allen & Unwin, London.

Fortes, Meyer (1945) *The Dynamics of Clanship among the Tallensi,* Oxford University Press for the International African Institute, London.

(1949) *The Web of Kinship among the Tallensi,* Oxford University Press for the International African Institute, London.

(1959) *Oedipus and Job in West African Religion,* Cambridge University Press.

(1967) ›Totem and Taboo‹ (Presidential Address 1966), in: *Proceedings of the Royal Anthropological Institute.*

Fortune, R. F. (1932) *The Sorcerers of Dobu,* London.

Freedman, M. (1969) ›Presidential Address‹, in: *Proceedings of the Royal Anthropological Institute.*

Gennep, A. van (1909) *Les rites de passage*, E. Nourry, Paris.

Goffman, E. (1959) *The Presentation of the Self in Everyday Life*, Doubleday-Anchor, Garden City New York; dt. Ausg.: *Wir alle spielen Theater*, Piper, München 1969.

Goodenough, E. R. (1956) *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, Bollingen Foundation, New York; Oxford University Press, London 1968.

Grönbech, Wilhelm (1954) *Kultur und Religion der Germanen*, Wissenschaftl. Buchgemeinschaft, Darmstadt, 2 Bde.

Gulliver, P. H. (1971) *Neighbours and Networks; The Idiom of Kinship in Social Action among the Ndendeuli of Tanzania*, University of California Press, Kalifornien.

Hall, Edward (1959) *The Silent Language*, Doubleday, New York.

Harrington, Michael (1962) *The Other America*, Macmillan, New York; Penguin, London 1968.

Herberg, Will (1960) *Protestant, Catholic, Jew*, Mayflower, London.

Higher Catechetical Institute, Nijmegen (1967) *A New Catechism; Catholic Faith for Adults*, Burns & Oates, London.

Horton, Robin (1962) ›Divinity and Experience‹ (Rezension), in: *Africa*, 32, 1, S. 78.

(1969) ›Types of Spirit Possession in Kalabari Religion‹, in: John Beattie u. John Middleton (Hrsg.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*, Routledge & Kegan Paul, London.

Humphry, C. E. (1897) *Manners for Women*, James Bowden, London.

Jacobs, Paul, und Saul Landau (1967) *The New Radicals; A Report with Documents*, Penguin, London.

Jung, Carl G. (1954) *Von den Wurzeln des Bewußtseins; Studien über den Archetypus*, Rascher, Zürich.

Keynes, J. M. (1933) *Essays in Biography* (Mr. Lloyd George), Macmillan, London.

Klein, Melanie (1957) *Envy and Gratitude; A Study of Unconscious Sources*, Tavistock, London.
(1963) *Our Adult World and Other Essays*, Heinemann, London.

Kluckhohn, Clyde (1944) *Navaho Witchcraft*, Peabody Museum, Cambridge, Mass.

Knightley, Phillip, und Colin Simpson (1969) *The Secret Lives of Lawrence of Arabia*, Nelson, London.

Lawrence, P. (1964) *Road Belong Cargo; A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*, Manchester University Press, Manchester.

Lawrence, P., und M. J. Meggitt (Hrsg.) (1965) *Gods, Ghosts and Men in Melanesia; Some Religions of Australia, New Guinea and the New Hebrides*, Oxford University Press, London.

Leach, E. R. (1966) *Virgin Birth*, Henry Myers Lecture, Proceedings of the Royal Anthropological Institute, S. 33–39.

Lévi-Strauss, C. (1950) Einführung zu Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris.

(1964) *Mythologiques I; Le cru et le cuit*, Plon, Paris; dt. Ausg.: *Mythologica I: Das Rohe und das Gekochte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.

(1966) *Mythologiques II; Du miel aux cendres*, Plon, Paris; dt. Ausg.: *Mythologica II; Vom Honig zur Asche*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972.

(1968 a) *Mythologiques III; L'Origine des manières de table*, Plon, Paris.

(1968 b) *Structural Anthropology*, Allen Lane, Penguin Press, London; dt. Ausg.: *Strukturale Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967.

Lewis, I. M. (1966) ›Spirit Possession and Deprivation Cults‹, in: *Man*, N. S. 1, 3, S. 307–329.

Lienhardt, Godfrey (1951) ›Some Notions of Witchcraft among the Dinka‹, in: *Africa*, 21, 1, S. 303–318.

Lienhardt, Godfrey (Forts.) (1958) ›The Western Dinak‹, in J. Middleton u. D. Tait (Hrsg.), *Tribes without Rulers*, Routledge & Kegan Paul, London.

(1961) *Divinity and Experience; The Religion of the Dinka*, Clarendon, Oxford.

(1962) ›The Situation of Death; An Aspect of Anuak Philosophy‹, in: *Anthropological Quarterly*, 35, 2. April, S. 74–85.

Lortz, Joseph (³1948) *Die Reformation in Deutschland*, Herder, Freiburg.

Lowie, R. H. (1925) *Primitive Religion*, Routledge & Kegan Paul, London.

Maimonides, Moses (1956) *The Guide for the Perplexed*, übers. aus dem Arabischen von M. Friedlander, Routledge & Kegan Paul, London.

Marshall, Lorna (1962) ›Kung Bushman Religious Beliefs‹, in: *Africa*, 32, 3, S. 221–252.

Martin, David (1965) ›Towards Eliminating the Concept of Secularisation‹ in J. Gould (Hrsg.), *Penguin Survey of the Social Sciences*, Penguin, London.

Marwick, M. G. (1950) ›Another Modern Anti-Witchcraft Movement in East Central Africa‹, in: *Africa*, 20, 2, S. 100–112.

(1952) ›The Social Context of Cewa Witch Beliefs‹, in: *Africa*, 22, 2, S. 120–135.

(1965) *Sorcery in its Social Setting: A Study of the Northern Rhodesia Cewa*, Manchester University Press, Manchester.

Mauss, Marcell (1936) ›Les Techniques du corps‹, in: *Journal de la Psychologie*, 32, März-April.

Meggitt, M. J. (1965) ›The Mae Enga of the Western Highlands‹, in P. Lawrence u. M. J. Meggitt (Hrsg.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, Oxford University Press, London.

Merton, R. K. (1957) *Social Theory and Social Structure*, überarb. Ausg., The Free Press, Glencoe.

Middleton, John — (1960) *The Religion of the Lugbara*, International African Institute, Oxford University Press, London.

Middleton, J., und David Tait (Hrsg.) — (1958) *Tribes without Rulers; Studies in African Segmentary Systems*, Routledge & Kegan Paul, London.

Mitchell, Clyde — (1956) *The Yao Village*, Manchester University Press, Manchester.

Neal, Sister Marie Augusta — (1965) *Values and Interests in Social Change*, Prentice-Hall, London.

Needham, Rodney — (1967) ›Percussion and Transition‹, in: *Man*, N. S. 2, 4, S. 606–614.

Newfield, Jack — (1966) *A Prophetic Minority; The American New Left*, Anthony Blond, London.

Newman, J. H. — (1901) *The Adrians of the Fourth Century*, Longman, London.

Oliver, D. L. — (1949) *Human Relations and Language in a Papuan-Speaking Tribe of Southern Bougainville, Solomon Islands*, Papers of the Peabody Museum, Bd. 29, 2, S. 3–38.

(1957) *A Solomon Island Society; Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Oxford University Press, London.

Otto, Rudolf — (1920) *Das Heilige*, Breslau; Beck, München 1971.

Papst Paul VI. — (1965) *Enzyklika Mysterium Fidei*, Rex-Verlag, Luzern und München.

(1967) ›Apostolische Konstitution »Paenitemini«‹, in: *Nachkonziliare Dokumentation*, Bd. 2, Paulinus-Verlag, Trier.

Parsons, T., und Neil Smelser — (1956) *Society and Economy*, Routledge & Kegan Paul, London.

Richards, A. A. — (1935) ›A Modern Movement of Witch-Finders‹, in: *Africa*, 8, 4, S. 448–461.

Rivière, Peter — (1970) ›Factions and Exclusions in Two South American Village Systems‹, in Mary Douglas (Hrsg.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, A. S. A. Monograph Nr. 9, Tavistock, London.

Rovere, Richard (1959) *Senator Joe McCarthy*, Harcourt, Brace & World, New York.

Sacred Congregation of Rites (1967) *Instruction on the Worship of the Eucharistic Mystery*, Catholic Truth Society, London.

Sartre, Jean-Paul (1964) *Les Mots*, Gallimard Paris; dt. Ausg.: *Die Wörter*, Rowohlt, Hamburg [5]1970.

Smelser, Neil J. (1962) *Theory of Collective Behaviour*, Routledge & Kegan Paul, London.

Smith, W. R. (1894) *Lectures on the Religion of the Semites*, Black, London.

Spencer, Paul (1965) *The Samburu; A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, Routledge & Kegan Paul, London.

Strindberg, August (1909) *Der Sohn einer Magd*, Georg Müller, München und Leipzig, 2. Aufl., *Strindbergs Werke; Deutsche Gesamtausgabe*, 4. Abt., 1. Bd.

Strizower, R. (1966) ›Clean and Unclean‹, in: *Jewish Chronicle*, 26, London.

Taylor, A. J. P. (1965) *English History 1914–1945*, Clarendon, London.

Thrupp, Sylvia L. (Hrsg.) (1962) *Millennial Dreams in Action; Essays in Comparative Study*, Mouton, Den Haag.

Trevor-Roper, H. R. (1967) *Religion, the Reformation and Social Change and Other Essays*, Macmillan, London.

Turnbull, Colin M. (1961) *The Forest People*, Chatto & Windus, London.

(1965) *Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies*, Eyre & Spottiswoode, London.

Turner, V. W. (1962) *Chihamba, the White Spirit; A Ritual Drama of the Ndembu*, Manchester University Press, Manchester.

(1968) *The Drums of Affliction; A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, International African Institute, Clarendon, Oxford.

Weil, Simone (1953) *Das Unglück und die Gottesliebe*, Kösel, München.

Wilson, Bryan (Hrsg.) (1967) *Patterns of Sectarianism*, Educational Books, Heinemann, London.

Woodburn, James (1964) *The Social Organisation of the Hadza of North Tanganyika*, Doktorarbeit, University of Cambridge.

Worsley, Peter (1957) *The Trumpet Shall Sound; A Study of »Cargo« Cults in Melanesia*, MacGibbon & Kee, London.

Namen- und Sachregister

Zusammengestellt von Willi Köhler

Alphabetisches Verzeichnis der suhrkamp taschenbücher wissenschaft

Die ersten logischen Kategorien waren soziale Kategorien, und die ersten Klassen von Dingen waren Klassen von Menschen, in die bestimmte Dinge integriert wurden. Nur weil Menschen in Gruppen lebten und sich als Einheit ihrer Gruppe fühlten, waren sie imstande, auch andere Wesen und Dinge vorstellungsmäßig in Gruppen zusammenzufassen. Im Zentrum des ursprünglichen Bildes der Natur steht nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft. Unter diesem Gesichtspunkt verwandelt sich die Frage nach dem natürlichen Symbolsystem in eine Frage nach den natürlichen Systemen der Symbolbildung, d. h. es kommt für uns darauf an, Tendenzen innerhalb des Symbolsystems und innerhalb des sozialen Systems bestimmter Gesellschaften zu charakterisieren und miteinander in Beziehung zu setzen.



ISBN 3-518-07953-0 < 1200 >